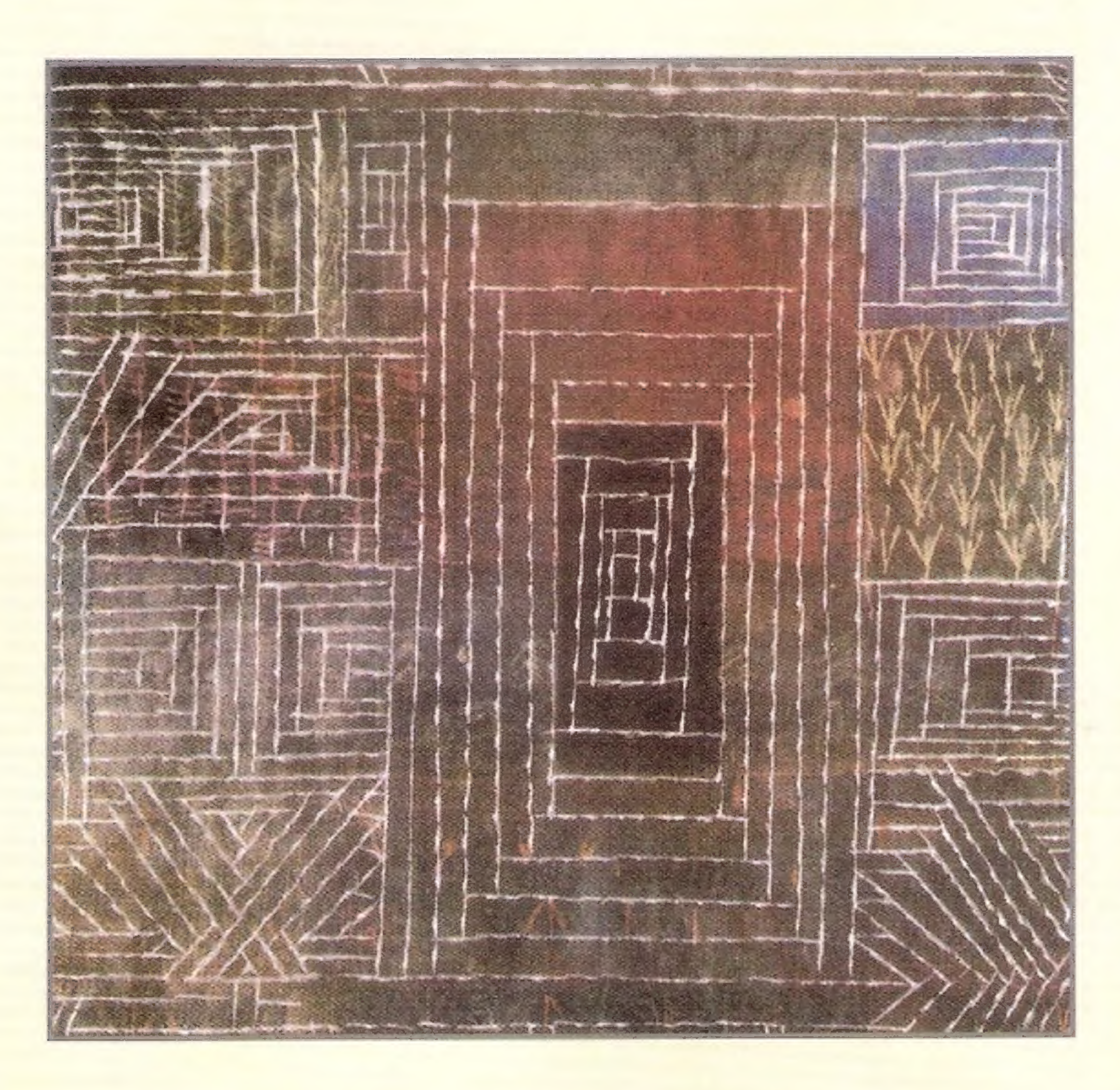
أنطوان أرنولد
بيير نيكول

المنطق
أو فنّ توجيه الفكر



ترجمة: عبد القادر قنيني

المركز الثقافي العربي

المنطق
أو فن توجيه الفكر

هذه ترجمة لكتاب:

LA LOGIQUE
OU
L'ART DE PENSER

ARNAULD & NICOLE

FLAMMARION

الكتاب
المنطق أو فن توجيه الفكر
تأليف
أنطوان أرنولد
وبيير نيكول
ترجمة
عبد القادر قنيني
الطبعة
الأولى، 2007
عدد الصفحات: 392
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي:
ISBN 9953-68-174-0

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـــ المغرب
ص.ب.: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@ wanadoo.net.ma

بيروت ـــ لبنان
ص.ب.: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

www.ccaedition.com
Email: cca@ccaedition.com

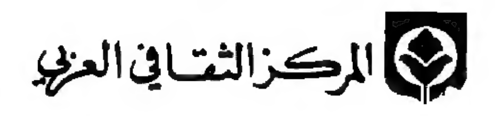
المنطق
أو فنّ توجيه الفكر

أنطوان أرنولد

وبيير نيكول

ترجمة

عبد القادر قنيني



مقدمة الكتاب

يحمل عنوان هذا الكتاب في عصر النهضة الأوروبية، ولا زال يحمل دلالة متجددة في تاريخ الفكر الفلسفي واللساني بوجه عام، وهو عنوان يشير صراحة إلى الإشكال المطروح على الفلسفة، وإلى ضرورة تأمل هذا الإشكال في كل مرحلة من مراحل تطورها. والطرافة أن هذا العنوان يقدم في صياغة هي في حد ذاتها تنبه إلى خطورة المشكل المطروح، وكيفية معالجته. وهي صياغة تدل بظاهر لفظها ولكل من ينطق بها على إثارة الشك والتشكيك في معاني دلالة العنوان: (المنطق أو فن توجيه الفكر) فدلالة (أو) في اللغة العربية، بالإضافة إلى معانيها النحوية من التخيير والإباحة، والتقسيم، والإبهام، والتشكيك والإضراب والتسوية، هناك معاني أخرى في المنطق كالعناد وإذن فهذا العنوان بذاته يطرح الإشكال المزدوج وهو، في أزمات الاختلاط والتشويش، وتضارب القيم، هل نحتاج إلى المنطق أي إلى نمط من الفكر المتجدد في كل عصر؟

وقد حسم رجال بورروبال هذا الإشكال ولأول مرة في التاريخ وهو أننا نحتاج إلى منطق النحو واللغة الطبيعية. وقد ألف أحد رجال بورروبال، وهو (أرنولد 1612) ما يسمى (النحو العقلي العام)

وإذا كان الإشكال هو البحث عن فن لتوجيه الفكر، فإن الأمر أصبح يتعلق بالإصلاح التربوي البيداغوجي في كل مرحلة من مراحل التطور، وذلك بعرض منظم نسقي لجرد العلوم والتقنيات وبيان ما يصلح منها في كل مرحلة بالنسبة لتطور الشعوب حتى تتضح الكفايات.

وقد لا تهتم الفلسفة، أوقات التحولات الفكرية والثورات العلمية الضخمة، وتسارع التقنيات والاكتشافات بمقدار ما يهمها تطور الفكر في ذاته.

وإذن عند تسجيل الخطوات الأولى والبدايات المتعثرة لتحول الفكر في عصر ما، عند الشعوب والحضارات فلا بد من ذكر الرواد الأوائل، ومحاسبتهم والوقوف عند إنجازاتهم واقتراحاتهم ومشارعهم، ومقاصدهم، وما حققوه أو فشلوا في تحقيقه، وتقويم هذه الإنجازات واستثمارها أو إطراحها بعد نقدها.

وفي العالم العربي والإسلامي، على اتساعه، فقد ظهر بعد الاستقلال، في كل بلد من بلدانه رواد أوائل لم يختلفوا على المبدأ وهو ضرورة الفلسفة، ولكن الاختلاف واقع في اختيار الإشكال المطروح على الفكر العربي، مما تجب له الأولوية؛

ففي المغرب مثلا، نجد الرواد الأوائل، كل واحد منهم في ميدان الفلسفة يتخذ موقفا ويختار مادة محاضرته حسب ما يسمى تخصصه، إن كان هناك تخصص في الفلسفة على الإطلاق، وفي معناه الضيق. وكلهم قد طرق موضوعا، يعكس الإشكال أو القضية التي تشغله. وكان أساتذتنا الأفاضل إذن قد نهجوا طرقا متعددة: فهذا المرحوم، محمد عزيز الحبابي سلك مذهب الشخصانية وسلك الأستاذ علي أومليل الطريق الخلدوني في التعليم إلى جوار محاضراته في المنطق الوضعي، وسلك الأستاذ عابد الجابري طريق المنهاج الجدلي الهيجلي والماركسي، وتعامل مع نصوص التراث ونصوص علماء الكلام ثم استقر على المنهاج الإبيستيمي وقد حاول ألبير نادر أن يوجه الانتباه إلى أصول الفكر الإسلامي. وكان الأستاذ نجيب بلدي يتمتع في تعليمه الشفوي بحس نقدي توجيهي فأفادنا في وجوب الانتباه إلى أن المرحلة المقبلة في الترجمة يجب أن نتجاوز باسكال وديكارت كما ألف هو. إذ كان يرى أن الفكر العربي لم يتهيأبعد لخوض نمط تعليم رجال بوريال كما نجد هذا في الكتابين المذكورين. وكان يرى رحمه الله أن التربية الفلسفية هي تقليد متوارث عند الشعوب العريقة لا ينبغي تغييره، على معنى أن التراث الفلسفي يدرس كما هو، ومتروك للناشئة أن يناقشوه، وأن ينتقدوه، وأن يبنوا على أسسه ما شاءوا من المذاهب، إذ كان التفلسف يؤدي إلى إثبات الآراء الصحيحة، ويبين، جهة المنطق من كل مذهب على حدة، ولذلك أسس هذا الفن في توجيه الفكر بعد أن تجددت العلوم في عصر النهضة.

وهكذا كان هذا الرجل الفاضل، نجيب بلدي يرى بأن نهاية الستينات من القرن الماضي يحتاج فيها العالم العربي الإسلامي أن يعرف فكر النهضة الأوروبية على حقيقته، وفي المشاكل التي طرحت عليه في فرنسا بوجه خاص، وقد كلف نفسه كتابة فلسفة باسكال وديكارت وكان كما ذكرت يشير باستمرار إلى وجوب الوقوف على رجال بورريال ويعتبرهم التيار المحافظ ذي التقاليد العريقة في التعليم الشفوي وهو أيضا كان يتحدث من المدرسة الاسكندرانية ويشير إلى آثار امونيوس الحمال وتأثيره على أفلوطين وكان يرجع دائما إلى هذه العصور الحالكة من تاريخ الفلسفة وما يهدد وجودها وتخاله في تأملاته، وكأنه يخاطب هؤلاء المؤسسين الأوائل الذين أشاعوا التفلسف في مصر وشمال إفريقيا وإيطاليا مثل أوغسطين، وابن رشد بالنسبة لأوروبا.

وإذن كان بلدي يعرف خطورة شمال إفريقيا في إبان العصور المظلمة، وعلى الاحتفاظ والثبات على الحكمة والتبصر، ولذلك كان تعليمه في المغرب في نهاية الستينات استباقا للأحداث، وترسيخا للوعي بضرورة الفكر الفلسفي لهذه المنطقة الحساسة عند كل مرحلة من مراحل تطور الوعي الحضاري، سواء مع أفلوطين أو أوغسطين أو ابن رشد. وهذان الأخيران كان لهما كليهما أثره على العقلية الأوروبية وتطويرها، وبخاصة في أوقات الأزمات الفكرية والصراعات الدينية والمذهبية.

وإذن في هذا الكتاب فإن أصول الفكر الأوغسطيني قد اتضحت مع (بيير نيكول 1625) وأرنولد، مسألة العقائد ومسألة العقل. ويقوم هذا البيان في أن هناك مسائل مختصة بالإيمان وهناك مسائل مختصة بالوقائع. ومادة الإيمان هو التصديق ومادة الوقائع هو القانون والتشريع. وهذا الفصل بين هذين المبدأين لم يتضح ولم يبرهن عليه بهذه القوة إلا في هذا الكتاب، بسبب من توجيه الفكر إلى إعطاء الحل وقبول الحل والاقتناع به. والاقتناع معناه أن يطور الفلاسفة والمفكرون الذي جاءوا أو عارضوا ظهور هذا الكتاب، الفكرة الجوهرية، لا أن يقبروها. وهكذا استغل كل من سبينوزا، وهيوم ولوك هذا التمييز الحاسم لكي يؤسسوا أصول الحكم والسياسة ويتم الفصل التام بين السياسة والدين. ولكن لكي تصل الفلسفة إلى بلورة هذا الاتجاه كانت الإنسانية تحتاج إلى أن تخوض معارك وصراعات فاجعة، وكان عليها أن تنتج مثل هؤلاء الرجال، ومن مهد لهم الطريق مثل القديس أوغسطين وديكارت وباسكال، فلاسفة وأساتذة واعين ومؤمنين برسالة الفلسفة ودورها وأثرها، وتكتفي الشعوب بأن تقتنع بأن الطريق المنصوح باتباعه سالك حتى تقع التضحية. وأصل كل طريق سالك فكرة بسيطة، والفكرة الواضحة الرئيسية في هذا العصر، عصر ابتداء النهضة الأوروبية هو شعور هؤلاء المفكرين من أمثال أرنولد بضرورة الاعتماد في توجيه الفكر على المنهاج. وصحيح أن ديكارت كتب قواعد لتحسين توجيه الفكر والمقال في المنهاج، ولكن هؤلاء المفكرين قد دفعوا بالمنهاج إلى نهايته، وقد استعان نيكول وأرنولد في ذلك بحضور شخصية فذة في تاريخ الفكر الفلسفي الفرنسي، وهو بليز باسكال في حدوسه الرائعة عن البصيرة، وعن وجهات نظره في التعريف ومفهومه الجديد: تعريف اللفظ وتعريف الأشياء، والتخلي بصفة نهائية عن التعريف الكلاسيكي القائم على الجنس والفصل.

على أن الجديد في هذا المنطق ليس هو فقط طريقة العرض الفلسفية، فحسب، وإنما التصور الجديد لأهمية المنطق كمنهاج وكأساس لنظرية المعرفة في صورتها الإبستيمية واللسانية.

ولا يمكن أن يقدر هذا الكتاب حق قدره وأن يقوم التقويم الرصين إلا إذا عرفنا منزلته من تاريخ تطور المنطق ذاته. ومن الحكايات النوادر أن سبينوزا عندما توفي أحصيت مراجعه وكتبه لم يوجد في مكتبته من كتب المنطق إلا هذا السفر الفريد من نوعه، أعني المنطق أو فن توجيه الفكر، وهو في الحقيقة لا يتحدث عن انتقاد أرسطو، وإنما يجاوز النقد إلى تأسيس نمط من الفكر جديد. والدلالة على ذلك أن طبعة نقدية ظهرت له سنة 1981 وأحصيت له جميع طبعاته، في لغته الأصلية الفرنسية فحصل من هذا الإحصاء أن طبعاته قد بلغت في الفرنسية منذ ظهوره 63 طبعة وطبعاته في الانجليزية بلغت 10 طبعات، ظهرت إحداها 1818 وقد استخدمت كنص للتدريس في جامعتي كمبدرج وأوكسفورد. وقد فهم هذا النص في التقليد الإنجليزي على أنه يعالج مواضع المنطق، والنحو وفلسفة اللغة، ونظرية المعرفة والميتافيزيقا.

ومن حسن الحظ، أنني عندما ترجمت هذا الكتاب وكنت بصدد تصحيح التسويد الأول عثرت بالصدفة على ترجمة جديدة بالإنجليزية أهداها إلي السيد الفاضل محمد بلحاج. وهذه الطبعة ظهرت في سلسلة النصوص الكبرى لتاريخ الفلسفة من كمبردج، قامت بترجمتها وطبعها: جيل فانس باروكر Jill Vance Buroker 1996 وتحتوي على شروح وهوامش جد مفيدة، وقد استفدت منها بوجه خاص في تصحيح اللغة اللاتينية، وكثير من المعاني في التيارات اللاهوتية.

وتمتاز هذه الترجمة الجديدة في الإنجليزية بكونها تحيل إلى تأثير هذا الكتاب والذي لا يزال سائر المفعول في الجانب السيمانطيقي. وكما ذكرت فإن هذا الاتجاه في فن التأويل والقراءة يرجع أساسا إلى القديس أوغسطين ولكن فضيلة نيكول وأرنولد أنهما استطاعا أن ينفصلا بهذا الفهم ويحولاه إلى منطق يصلح لأن يطبق على اللغة الطبيعية، بل يمكن أن يذهب الإنسان إلى القول إن هذا المنطق وجه التفكير الفلسفي الأوروبي إلى غاية الوقت الحاضر. ولم يفعل تشومسكي وأصحابه سوى أن نبهوا إلى أن منطق النحو، ومنطق اللغة الطبيعية بوجه عام إنما تأسس مع رجال بورروبال.

المقال الأول

ويذكر فيه غرض المنطق الجديد

لا يوجد شيء أسمى تقديرا من الحس السليم، وصحيح الفكر عند تمييز الصدق من الكذب. ثم إن سائر خواص الفكر قد تكون لها استعمالات منحصرة ومحدودة، لكن دقة العقل تفيد، بوجه عام، جميع تصرفاتنا في الحياة ومشاغلها وفي سائر أنواع السلوك في هذه الحياة. وليس يصعب علينا أن نميز الحق من الباطل، والحقيقة من الغلط في العلوم فحسب، بل وأيضا في معظم ما يتحدث فيه الناس من موضوعات، وما يعالجونه من مشاكل وقضايا. وتكاد توجد في كل مكان طرق مختلفة بعضها صحيح وبعضها خاطئ، وإنما يكون الاختيار فيها للعقل وحده. والذين يحسنون الاختيار هم أولئك الذين يكون لهم فكر صحيح. أما الذين يسيئون الاختيار، وينساقون إلى الطريق المعوج فهم أولئك الذين لم يهتدوا بفكرهم. وهذا هو أول وأهم فصل مميز يمكن أن نضعه بين خواص فكر البشر.

وهكذا فإن الاستعمال الأساسي الذي يتعين أن يحصل لنا هو أن نكوّن حكمنا، فنجعله كذلك على وجه أضبط ما يمكن أن يكون عليه، وهو ما ينبغي أن نسعى إليه في الجزء الأكبر من دراستنا هذه. ونحن إنما نستعمل العقل كأداة لاكتساب العلوم. وبالعكس من ذلك ينبغي أن نستخدم العلوم كأداة لإجادة تحسين عقلنا وكماله؛ إذ كانت صحة الفكر أولى في الأهمية من جميع المعارف النظرية التي يمكن أن نصل إليها بواسطة العلوم الأكثر حقيقة والأشد تماسكا وصلابة، مما يحمل الحكماء ألا يقتحموا هذه المعارف النظرية إلا بمقدار ما يمكنهم أن يستخدموها لهذا الغرض، كما أنهم لا يتعرضون إليها إلا كمحاولة لمباشرة قواهم العقلية لا لتسخير هذه القوى من أجلها.

فإن لم نستخدمها لهذا الغرض، لم نتبين بأن دراسة العلوم النظرية، مثل الهندسة والفلك والفيزياء، ليست شيئا آخر غير تسلية باطلة، كما أن تقديرها ليس أكثر من جهل سائر الأمور الأخرى؛ على أن الجهل له هذه الميزة وهو كونه أقل تعبا وعناء، وكونه

لا يسمح بالادعاء والغرور الأحمق مما يستخلص في غالب الأحوال من المعارف العقيمة وغير المتميزة.

ثم إن لهذه العلوم خبايا وأسرارا قد لا تكون قليلة النفع فحسب، وإنما قد تكون غير مفيدة إن اعتبرناها في ذاتها وبذاتها. إذ ليس جميع الناس قد خلقوا لغاية أن يستعملوا كل وقتهم لقياس الخطوط وتحقيق البحث في نسب الزوايا بعضها إلى بعض، واعتبار الحركة المختلفة للمادة. إن عقلهم لا يتسع لذلك، وحياتهم قصيرة جدا، ووقتهم غال عليهم حتى ينشغلوا بمثل هذه الأمور التافهة: إلا أنهم مع ذلك مضطرون لأن يكونوا مصيبين في أحكامهم ومنطقيين، من ذوي أولي الألباب في جميع أحاديثهم وأقوالهم وأفعالهم وفي سائر الأمور التي يعالجونها. وعلى ذلك يتعين بوجه خاص أن يتمرنوا وأن يكونوا أنفسهم.

وإنما يكون هذا الاهتمام وهذه الدراسة مما تمس الحاجة إليهما أشد الاحتياج حتى أنه قد يستغرب الإنسان كم تكون هذه الصفة نادرة مثل ندرة دقة الحكم هذه: إذ إننا لا نصادف في كل مكان إلا عقولا تخطيء كثيرا، ولا يكاد يوجد لها أدنى تمييز للحقيقة فتحتال في جميع الأمور بأن تأخذها على غيز وجهها، وتجتزئ بأتفه الأسباب، ثم تبتغي أن ترمي الآخرين بذلك، وهي، فضلا عن ذلك، تنساق وراء أحقر المظاهر، فتميل دائما إلى جهتي التفريط والإفراط . ومن ثم لا تجد ما تتشبث به حتى تستقر على الحقائق التي نعرفها. لأن ما يشدها في كل الأمور هو بالأولى الصدفة والاتفاق بدل العلم الراسخ: أو بالعكس من ذلك إنما تقف هذه العقول الضالة عند حواسها بعناد مستميت، فلا تسمع شيئا يمكن أن يثيبها إلى رشدها، فترعوي، إنها عقول تجرؤ على أن تقرر فيما تجهله، وما لا يمكنها أن تفهمه ولربما لم يسمع به بشر قط. إنها لا تميز بين كلام وكلام أو أنها لا تحكم على حقيقة الأمور إلا بطنين الصوت ورنينه: فمن أوتي سهولة في الخطاب وتصنعا فيه كان عندها على حق. أما من يجد صعوبة في الإفصاح والتعبير عن رأيه أو يبدي حماسا ما، فقد يكون عندها مخطئا. إنها عقول لا علم لها ولا تحصيل سوى زيادة هذه المزاعم.

ومن أجل ذلك لم توجد أباطيل وحماقات لا تطاق إلا وكان لها مؤيدون ومستصوبون. وكل من كان غرضه أن يخدع الناس، فمضمون له أن يعثر على أشخاص من السهل عليهم أن ينخدعوا له. وأسخف الحماقات المضحكة تلاقي دائما عقولا تتناسب معها. فبعد أن رأينا كثيرا من الناس يتبجحون بحماقات التنجيم المسموح به قانونيا، ووجدنا شخصيات خطيرة ولها قيمتها تمارس هذا الفعل وتتعاطاه بجدية، لم

يبق لنا أن نستغرب من شئ. وحكاية التنجيم أنه توجد كوكبة من النجوم في السماء يلذ لأقوام أن يطلقوا عليها اسم الميزان الذي يشبه أن يكون كميزان طاحونة هوائية. والميزان هو رمز للعدالة. وإذن فإن من يولدون تحت برج هذه الكوكبة من النجوم يكونون عادلين ومنصفين. وهناك علامات أخرى ثلاثة هي صور للبروج (أو فلك البروج). وبعض هذه الصور تسمى ببرج الحمل، وأخرى ببرج الثور، وثالثها ببرج الجدي. وكان يمكن أن نطلق عليها كذلك برج الفيل والتمساح، وبرج الكركدن، فالحمل والثور والجدي هي كلها حيوانات مجترة. وعلى ذلك فكل من تناول الدواء عندما يكون القمر في أحد هذه البروج يصير معرضا للخطر بأن يتقيأه ويحصل له الاستفراغ.

ومهما تكن غرابة هذه الاستدلالات، فقد يوجد أشخاص يروونها كما يوجد آخرون يعتقدون فيها.

وليس هذا التضليل في الفكر علة للأخطاء التي تلفق وتدرج في العلوم فحسب، وإنما أيضا علة لمعظم الأغاليط التي ترتكب في الحياة المدنية من الخصومات المنكرة، ورفع الدعاوى الكاذبة في المحاكم، وإشاعة الاراءة المتهورة، والتحرشات المبيتة، غير المحكمة التدبير. وقليل هم الذين لا يكون لهم أصل في هذا الخطأ أو هذا الحكم المغلوط حتى أنه قد يوجد لبعضهم من العيوب مالا فائدة في تصحيحه.

غير أنه كلما كان هذا التصحيح مرجوا علاجه، كلما صعب النجاح فيه، لأنه يتوقف كثيرا على رجاحة العقل الذي نحمله منذ نشأتنا. وليس الحس المشترك صفة عامة كما يعتقد. فهناك كثرة لا متناهية من العقول المتبلدة الخشنة لا يمكن أن نقومها بإعطائها ما تفهم به الحقيقة. وإنما ينبغي أن نحصرها عند الأمور التي تكون معرفتها في متناولها ونمنعها أن تحكم فيما لا تقدر أن تعرفه. وصحيح أن جزءا كبيرا من الأحكام الباطلة لدى البشر قد لا ينتج على الأقل من هذا المبدأ، وإنما يتسبب فيها تسرع الحكم، وقلة الانتباه الذي يحكم على نحو من التهور على ما نعرفه إلا معرفة مختلطة، غامضة. ثم إن قلة ميل البشر إلى أن يقفوا على الحقيقة جعلهم لا يكلفون أنفسهم، في معظم الأوقات، عناء التحري حتى يميزوا الصدق من الكذب. ومن ثم يتساهلون في أن يحشوا أدمغتهم بسائر أنواع الأقاويل والآراء: وهم يفضلون أن يفترضوها صحيحة على أن يفحصوها. وحتى إذا لم يفهموا منها شيئا يتجهون إلى الاعتقاد بأن آخرين غيرهم يفهمونها جيدا. ويتكلون عليهم. وهكذا يحشون الذاكرة بما لا يتناهى من الأمور الباطلة، والغامضة وغير المفهومة. ثم بعد ذلك يستدلون اعتمادا على هذه المبادئ بدون أن يتدبروا ما يقولونه ولا فيما يفكرون فيه.

ويسهم العجب والزهو والظنون في هذا العيب إسهاما كبيرا. ويسود الاعتقاد بأنه من الخجل أن يرتاب الانسان وأن يشك بل يستحيي أن يجهل شيئا ما. ولذلك يفضل الكلام وإبداء الآراء وتقريرها صدفة واتفاقا على الاعتراف بأنه ليس على اطلاع على بعض الأمور اطلاعا جيدا حتى يصدر عليها حكمه. ونحن جميعا غارقون في الجهل والأخطاء؛ ومع ذلك نغتم كثيرا حين انتزاع هذا الاعتراف العادل والمطابق لطبعهم: وهم يقولون بأفواههم: إني انخدعت وأنى لا أعلم شيئا.

وخلافا لذلك توجد فئة أخرى من الناس لهم من الفطنة والعلم ما يجعلهم يعرفون بأن هناك أشياء غامضة غير مؤكدة، إلا أنهم يريدون بجهة أخرى من الغرور والعجب أن يتظاهروا بأنهم لا ينقادون إلى اعتقاد الجمهور، ويفتخرون بأنهم يثبتون بأنه لا شئ حق، وهكذا يعفون أنفسهم من مشقة فحص تلك الأشياء، واستنادا على هذا المبدأ الخاطئ يشكون في الحقائق الأرسخ ثبوتا، وقد يذهبون إلى الشك في الدين نفسه. وهذا هو أصل النزعة الشكية البيرونية التي هي إحدى بدعة الفكر الإنساني بل من أشدها غرابة، وإن كانت في الظاهر مخالفة، باعتبارها ضلالة لتهور من يعتقدون في كل شئ، ويقرون بكل أمر، فهي على الأقل ضلالة ناتجة عن نفس المصدر، وهو قلة الانتباه. فكما أن أولئك لا يريدون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث في تمييز الأخطاء وبيانها، فإن هؤلاء استنكفوا أن يتأملوا الحقيقة بالاهتمام الضروري ليدركوا بداهتها. ويكفي أقل نور للبعض حتى يقتنعوا بالأمور الفاحشة في الخطأ كما يكفي الآخرين ليشكوا في الأمور الأكثر يقينا. لكن عند هؤلاء وأولئك يكون نفس سوء الاستعمال للعقل هو الذي يولد آثارا ونتائج مختلفة.

والعقل الصحيح يضع جميع الأمور في المرتبة التي تلائمها: فهو الذي يشك في الأمور المشكوك فيها، ويطرح الأمور المغلوطة منها، ويعترف بحسن نية وإيمان صادق بتلك الأمور التي هي واضحة، بدون التوقف عند الأسباب الواهية الموجودة عند شكاك المذهب البيروني: هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يهدموا اليقين المعقول الذي لنا عن الأشياء الثابتة اليقينية بل ولا اليقين الموجود في عقل من يعرضون هذه الأمور اليقينية. فلا يوجد قط من يشك على نحو جازم في أن هناك أرضا وشمسا وقمرا، كما لا يمكن الشك في أن الكل أكبر من الجزء. إذ من الجائز أن نتقول ونصرح بأننا نشك، لأنه من الجائز أن نكذب. ولكننا لا نستطيع أن نكذب على أنفسنا، وأن نقول ما لا يراه عقلنا. وهكذا فإن المذهب الشكي ليس فرقة من الناس مقتنعة بما تقول بل جماعة من الكذابين. وأيضا فإنها تتناقض أحيانا عندما تتحدث عن اعتقادها، فلا يمكن أن يتفق

قلبها ولسانها، كما نرى ذلك، عند أحد المفكرين، وهو مونطين Montagne الذي حاول أن يعيد تحديد المذهب الشكي في القرن الأخير.

إن هذا الرجل مونطين، بعد أن قال بأن الأكاديميين يختلفون عن الشكاك البيرونيين، من جهة أن الأكاديميين يعترفون بأن هناك أشياء أكثر رجحانا من أخرى، وأن البرونيين لا يعترفون بذلك، رجع في كلامه وصرح فيما يخص البيرونيين في العبارات الآتية: ؟ إن رأى الشكاك البيرونيين هو أكثر جرأة وأرجح..؟ . وإذن فهناك أمور أرجح من أخرى. وهو في هذا القول ليس مازحا، ولا متحدثا من أجل التنكيت بل هذه أقوال سبق بها لسانه دون أن يفكز فيها، وخرجت من أعماق طبعه مما يشهد بأن الكذب في الآراء لا يمكن أن يظل منكتما.

لكن الأدهى من كل ذلك، فيما يخص الأمور غير المحسوسة فإن هؤلاء الناس الذين يلذ لهم أن يشكوا في كل شئ يمنعون عقلهم من أن يتمرس على ما يمكن أن يفضي بهم إلى الإقناع أو هم لا يتخصصون إلا على وجه ناقص فيما يؤدي إليه. ومن تم يسقطون في عدم اليقين الإرادي فيما يتعلق بالدين. لأن هذه الحالة من ظلمات الجهل التي اكتسبوها بإرادتهم كانت مريحة بالنسبة إليهم وظهرت لهم مواتية حتى يخففوا بها من تبكيت ضمائرهم، ويرضوا شهواتهم وانفعالاتهم إرضاء مطلقا.

وهكذا فإنه لما كانت ضروب التشويش هذه، مع التعطيل للعقل، قد ظهرت متناقضة، بعضها يحمل على سرعة اعتقاد ما هو غامض وغير يقيني، وبعضها يحمل على الشك فيما هو واضح ويقيني، فإنها تشترك على الأقل في نفس المبدأ الذي هو إهمال ما يحمل على الانتباه واليقظة مما يلزم عنه تمييز الحقيقة وبيانها. وإذا كانت ضروب تعطيل العقل تؤدي إلى هذا التناقض، فمن الجلي أنه ينبغي أن تعالج على نحو واحد؛ وأن الوسيلة الوحيدة لاتقاء ذلك هو لفت الانتباه الواضح إلى أحكامنا وأفكارنا؛ إذ كان هو الأمر الضروري على الإطلاق للدفاع عن أنفسنا فيما يفاجئ من الطوارئ. لأن ما قاله الأكاديميون بأنه من المحال أن توجد الحقيقة إذا لم تكن لنا عنها علامات، كما نتعرف العبد الآبق الذي نبحث عنه، إذا وسمناه بعلامات تميزه عن أغياره في حالة ما نتعرف عليه ـ ليس إلا قولا باطلا، وتحريا كاذبا. فإنه لما لم تكن هناك من علامات لنميز بها النور من الظلام إلا النور ذاته الذي يشعر بذاته، فكذلك لا نحتاج لمعرفة الحقيقة إلا بالوضوح الذي يحيط بها، والذي يذعن له الفكر ويقنعه بالرغم منه؛ حتى أن جميع الأسباب التي يتذرع بها هؤلاء الفلاسفة لا تقدر أن تمنع النفس من أن تصد عن الحقيقة عندما تقتنع بها بقوة؛ وأن هذه الأسباب تقدر أن تمنع العيون عن الأبصار، لكن عندما تنفتح فإنها تعشى بضوء الشمس.

و لأن الفكر الإنساني قد ينخدع أحيانا بالأضواء الزائفة عندما لا يستعمل فيها الانتباه الضروري، ولأن هناك كثيرا من الأشياء لا يمكن أن نعرفها إلا بطول الفحص الشاق، كان من المفيد حقا أن نحصل على قواعد نسترشد بها بحيث يكون البحث عن الحقيقة بواسطتها سهلا ومضمونا. وبدون شك فإن وجود هذه القواعد لا يكون مستحيلا. لأنه مادام البشر يخطئون أحيانا في أحكامهم، وأحيانا أخرى لا يخطئون فيها، إذ يستدلون تارة على نحو صحيح وتارة أخرى على نحو سقيم، وأنهم بعد أن يستدلوا على نحو سقيم، يقدرون أن يتبينوا غلطهم، كان من الممكن أن يلاحظوا، عندما يتأملون أفكارهم، أي منهاج اتبعوه، وأي طريق سلكوه، حينما استدلوا استدلالا صحيحا، وأي سبب ساقهم إلى الخطأ، عندما غلطوا في الاستدلال، وهكذا يضعون قواعد حول تأملاتهم حتى يتجنبوا في المستقبل كل ما يداهمهم ويأخذهم على غرة.

وبوجه خاص فإن الفلاسفة باشروا هذا الطريق وواعدونا الوعود الجميلة، فإن صدقناهم قدموا في هذا القسم الذي خصصوه لهذه الغاية ما أسموه بالمنطق الذي هو نور قادر على أن يبدد ظلمات الجهل من فكرنا. إنهم بذلك يصححون أخطاء أفكارنا، ويعطوننا قواعد مؤكدة تهدينا إلى الحقيقة هداية معصومة من الخطأ. إنها قواعد كلها ضرورية، حتى أنه بدونها يستحيل أن نعرف الحقيقة بكامل اليقين. وهذه هي الأمداح التي يثنون بها هم أنفسهم على مبادئهم؛ إلا أننا عندما نعتبر ما تظهره لنا التجربة من الاستعمال الذي به يتناول الفلاسفة هذه المبادئ، سواء في المنطق وفي سائر أجزاء الفلسفة، فقد يكون لنا من الأسباب ما يجعلنا نشك في صدق دعواهم.

غير أنه لما كان ليس من العدل أن نرد على وجه مطلق ما هو صالح في المنطق، بسبب سوء الاستعمال الذي يمكن أن يؤدي إليه الإفراط في التعسف، وأنه ليس من الراجح أن معظم العقول العظيمة التي دأبت، بكثير من العناية على استخدام قواعد الاستدلال، لم تلحظ فيه قوة وعتادا متينا، وأخيرا من أجل أن العادة جرت بوجوب تعلم ما هو المنطق وإدراجه في الدراسة، ولو كان هذا الإدخال على نحو مبسط، أقول إنه لما كان ذلك كذلك فإني أعتقد أن المنطق يسهم بما يؤديه من خدمة إلى المصلحة العامة بأن تستفيد منه ما يقدرها على صياغة الحكم، وتكوينه.وهذه الفائدة هي الغرض الخاص الذي نقصد إليه في هذا الكتاب، ونحن نضيف إليه تأملات جديدة كثيرة خطرت إلينا أثناء كتابته،وهي تأملات ربما جعلت منه أهم وأعظم قسم فيه.

ويبدو أن الفلاسفة العاديين لم يفعلوا شيئا سوى أن قدموا قواعد من الاستدلالات الصحيحة والفاسدة. والحال أنه حتى لو لم نستطع أن نقول عن هذه القواعد إنها عديمة

الفائدة، لأنها تستخدم أحيانا في اكتشاف عيب بعض الحجج المحيرة، وفي ترتيب أفكارنا على نحو مقنع، فعلى الأقل لا ينبغي أن نعتقد بأن هذه الفائدة عامة، شاملة إذ معظم أخطاء البشر لا تقوم في الانقياد إلى الوقوع في الخطأ عن طريق إنتاج الفاسد من النتائج، وإنما في الانقياد إلى تكوين أحكام خاطئة تستنتج منها نتائج كاذبة. ومن أجل هذا فكل من عالج المنطق إلى وقتنا هذا كان قد قصر في البحث عن إيجاد علاج هذا الأمر؛ مما جعلناه غرضا أساسيا لتأملاتنا الجديدة المبثوثة في ثنايا هذا الكتاب.

وعلى الأقل فنحن قد اضطررنا إلى أن نعترف بأن هذه التأملات التي سميناها جديدة، لكونها لا توجد في أصناف المنطق المتداولة الشائعة ـ لا تختص كلها بمن ألف هذا الكتاب، وإنما قد استعير بعضها من كتب لأشهر فلاسفة هذا العصر، وبخاصة الفيلسوف الذي له من وضوح الفكر بمقدار ما لغيره من الغموض والاختلاط. وقد استفدنا كذلك ملاحظات أخرى من مقال صغير، وهو من عمل المرحوم السيد باسكال. وكان قد سمى عمله في «الفكر الهندسي» De l'esprit géométrique. وكذلك ما ذكره في الفصل الثاني عشر من القسم الأول الخاص بالفرق بين التعريفات الاسمية وتعريفات الشيء. والخاص كذلك بالقواعد الخمسة التي شرحناها في القسم الرابع من هذا العمل، وتوسعنا فيها بأكثر مما هي عليه في مقاله الأصلي. أما ما أخذناه من الكتب العادية في المنطق، فينبغي أن نشير إلى ما راعيناه والتزمنا به.

فأولا قد قصدنا أن ندرج في منطقنا هذا كل ما كان مفيدا في ضروب المنطق الأخرى، مثل قواعد أشكال القياسات، وضروب قسمة الحدود والمعاني وكذلك بعض الملاحظات حول القضايا. وهناك أمور أخرى جزمنا بعدم فائدتها، مثل التطويل في باب المقولات، والمواضع. ولكن هذه الأبواب لما كانت قصيرة وسهلة وعامة استقر عزمنا على ألا نحذفها كلها، منبهين على الأقل ما يلزم حكمنا عليها حتى لا نصدق الأهمية التي تعطى لها ولا تستحقها.

ولقد ترددنا إزاء بعض الموضوعات الصعبة، والقليلة الفائدة، مثل ضروب عكس القضايا، والبرهان على قواعد أشكال القياسات، ثم استقر عزمنا أخيرا على ألا نحذفها على أن الصعوبة فيها لا تكاد تكون خالية من كل فائدة؛ ولأنه يصح أن الصعوبة عندما لا تنتهي إلى معرفة أية حقيقة كان لنا سبب وجيه أن نقول: «إنه من الحمق أن نضيع وقتنا في صعوبات لا تفيد». إلا أنه ينبغي مع ذلك ألا نتجنب الصعوبة عندما تجر إلى ما فيه شئ من الصدق. ذلك أنه من الأفضل أن نتدرب على فهم الحقائق العويصة.

كما توجد مَعِدات لا يمكن أن تهضم إلا اللحم الخفيف اللذيذ، توجد عقولٌ لا

تطيق أن تفهم إلا الحقائق السهلة، ذات الأساليب المزينة بزخرفة البلاغة. وكلتا الخصلتين آفتان يوبخ عليهما أو بالأولى ينبئان عن ضعف حقيقي. إذ ينبغي أن نجعل عقلنا قادرا على اكتشاف الحقيقة حتى ولو كانت مختفية ومضروبا عليها ستار يغشيها وأن نحترمها في أية صورة ظهرت؛ فإذا لم نتغلب على هذا النفور والاشمئزاز، وكان من السهل على كل أحد أن يتصور جميع الأشياء التي تظهر بادية للعيان، قليلة الدقة ومدرسية سكولائية، ضاق فكرنا على نحو غير محسوس وجعلناه غير قادر على أن يفهم ما لا يعرف إلا بتسلسل القضايا الكثيرة. وهكذا عندما تتوقف حقيقة ما على ثلاثة أو أربعة مبادئ، ويكون من الضروري أن نتصورها دفعة واحدة، فإننا نذهل ويفتر حماسنا. وهكذا نحرم أنفسنا من هذا الطريق للمعرفة، ونمنع عنه كثيرا من الأشياء المفيدة. وهذا عيب فاحش.

فالقدرة العقلية تتسع وتشتد عن طريق التعود وهذا ما تنفع فيه أساسا الرياضيات، وبوجه عام، جميع الأشياء الصعبة كالتي تحدثنا عنها، لأنها تعطي للفكر نطاقا واسعا، وتدربه على أن يألف الجدية وأن يستأنس بالمثابرة، ويصمد بعزم على ما يعرفه.

هذه هي الأسباب التي حملتنا على ألا نحذف شيئا من تلك المواد والموضوعات الشائكة وأن نعالجها على نحو دقيق. والذين لا تعجبهم مثل هذه الموضوعات يمكنهم أن ينصرفوا عنها بالا يقرءوها. وقد نبهنا إلى ذلك في بداية كل فصل عندما تقتضي الحاجة، حتى لا يكون هنا سبب للتشكي منها وحتى إذا قرئت، فإنما يكون ذلك اختيارا.

ولم نعتقد أنه يكون من الضروري أن نقف عند نفور واشمئزاز بعض الأشخاص ممن تفزعهم وتخيفهم بعض التعابير التقنية التي إنما نحتت لغاية الاحتفاظ والتذكير بمختلف طرق الاستدلال بكامل السهولة؛ وهي تعابير منحوتة ينبغي ألا تعامل كما لو كانت كلمات سحرية غالبا ما يتندر بها، ويستهزأ بالنطق بها على نحو بارد من مثل أحد أضرب القياسات كعبارة Baroco و Baralipton باعتبار أن فيها نوعا من الادعاء والحذلقة، إذا ظن بها أن فيها نوعا من السخف بقدر ما في هذه الألفاظ المنحوتة من السخرية. والعقل الرزين، والحس السليم لا يسمحان بأن نتندر بما ليس فيه انتقاص. والحال أنه لا يوجد عيب في هذه التعابير المنحوتة بشرط ألا نضفي عليها طابعا سحريا. وإذا كانت لم تنحت إلا للتخفيف على الذاكرة، والاقتصاد في المجهود فإنه لم يقصد بها أن تنقل إلى الاستعمال العادي اليومي، كأن نقول مثلا بأننا سنركب حجة في ضرب Bocardo أو من felapton، مما يعتبر أمرا سخيفا.

وقد نشتط أحيانا في هذا التعنيف حين ٱدعاء المعرفة والحذلقة، وغالبا ما نقع فيها فننسبها إلى الغير. وادعاء المعرفة هي رذيلة للفكر، ولا علاقة لها بالمهنة. وهناك متحذلقون مدعون للعلم من كل شكل وصنف، وفي جميع الشروط والأوضاع والأحوال. وما نطلق عليه ادعاء المعرفة بالمعنى القوي لهذا اللفظ أصنافا وألوانا: منها ذكر أشياء سخيفة منحطة، والتظاهر بالعلم، ومنها خلط التعابير الإغريقية واللاتينية بدون تمييز، ومنها التنازع والجدال حول نظام الأشهر العتيقة الإغريقية، والألبسة المقدونية، وما شابه ذلك من النزاعات الفارغة. وكذلك السطو أو السرقة من كتاب معين، والنقول عنه، وهتك أعراض من ليس إحساسهم كإحساسنا فيما يخص فهم مقطع من كتاب المؤرخ الروماني سويتون أو حول اشتقاق لفظ ما كما لو كان الأمر يعني الخوض في الدين أو في الدولة، ومنها كذلك تأليب جميع الناس ضد رجل لا يقدر شيشرون حق قدره، كأننا نثور ضد مخل بالنظام العام. وهكذا حاول السيد جول سكاليجر أن يفعل ضد إراسم وأيضا الانتصار إلى شهرة فيلسوف قديم كما لو كان أحد أقاربنا. فهذه أمثلة من الحذلقة وادعاء العلم. ولا يدخل مثل هذا في فهم وتفسير ألفاظ منحوتة نحتا إبداعيا مما ذكرت عن ضروب الألفاظ التقنية الدالة على أشكال القياسات: إذ لم يكن الهدف منها إلا التخفيف على الذاكرة، بشرط أن تستعمل بكثير من الحذر المعهود كما ذكرنا.

ولم يبق علينا إلا أن نعطي السبب الذي من أجله حذفنا كثيرا من المسائل التي تذكر في ضروب المنطق العادية، كتلك التي تعالج في المقدمات التمهيدية، من نحو لفظ الكلي (ذي الأفراد الجزئية) والعلاقات وأشياء أخرى مشابهة. ويكفي في هذا أن نجيب بأن مثل هذه الأمور إنما تنتمي بالأولى إلى الميتافيزيقا أكثر من انتمائها إلى المنطق. غير أننا في الحقيقة لم نعتبر على الأقل إلا هذا الوجه وحده. ذلك أننا حينما نعتقد أن طريقا ما يمكن أن يكون مفيدا في صياغة حكم ما، فقد لا نبالي إلى أي علم ينتمي هذا الطريق. لأن ترتيب معارفنا المختلفة يكون له من الحرية ما لحروف الطباعة من ترتيب؛ إذ لكل أحد الحق في أن يشكلها ضروبا مختلفة من الترتيب والنظام حسب حاجته، وإن كنا عندما نؤلفها ينبغي أن تترتب على الكيفية الأكثر طبيعية. ويكفي أن توجد لنا طريقة مفيدة حتى نستخدمها، ونعتبرها لا على أنها غريبة بل على أنها مخصوصة. لذلك نجد في هذا الكتاب كمية كبيرة من الأمور المتعلقة بعلم الفيزياء والأخلاق وأشياء أخرى من الميتافيزيقا. وهذه أمور يجب أن تكون لنا بها معرفة ما. وإن كنا لا نزعم أننا لم نستعرها من أحد من الناس. إذ كل ما يخدم المنطق ينتمي إليه ولا غضاضة في ذلك. ومن السخف أن يجد الإنسان حرجا في ذلك، كما أبداه بعض الكتاب من أمثال راموس وأتباعه، مع أنهم رجال أذكياء قد أرهقوا أنفسهم ليضعوا

حدودا لكل علم على حدة كحدود السلطة القضائية، بحيث لا تتدخل بعض الاختصاصات في بعض وأن تؤخذ في وضع حدود فاصلة للملكيات وأن تحكم وتضبط بواسطة هذه السلطة دوائر اختصاص البرلمانات.

و أيضا فإن الذي حملنا على أن نحذف هذه المسائل السكولائية ليس كونها صعبة، وقليلة الاستعمال، لأننا قد عالجنا على هذا القبيل بعضا منها، بل لأنه لما كانت لها جميع هذه الصفات الرديئة، فنحن فضلا عن ذلك قد اعتقدنا أننا سنعفي أنفسنا من الحديث عنها بدون أن نسيء إلى أحد من الناس، ولأنها قليلة الأهمية.

ومن أجل ذلك ينبغي أن نميز تمييزا واضحا بين المسائل القليلة الجدوى مما تملأ به بعض كتب الفلسفة، إذ بعض هذه المسائل مستخف بها حتى من أولئك الذين يتطرقون إليها؛ إلا أن بعضها الآخر، خلافا لذلك، مشهور ومسموح به، ورائج كثيرا في كتابات أشخاص لهم قدرهم وامتيازهم.

ويبدو أنه كان من اللازم علينا، إزاء الآراء المشتركة العامة والمشهورة، أيا ما كان الاعتقاد في خطئها، ألا نغفل ما قيل عنها، وأن ننبه عليه. وإنما فرض هذا التأدب، وبالأولى هذا الاعتدال، لا نظرا للغلط، إذ لا يستحق الخطأ الأدب، ولكن نظرا للرجال ممن لهم السبق والتقدم، فلا نرد ما ارتأوه وقدروه من أقوال حتى ولو لم يمحصوها. وهكذا يكون من المعقول أن نشتري بتعبنا في أن نتعلم من هذه المسائل حق انتقادهم ورد أقوالهم.

غير أنه لا تكون لنا الحرية ولا حق التقدير، حينئذ في المسائل الأولى؛ وبعض مسائل المنطق التي تقرر حذفها تدخل في هذا النوع، إذ صارت قليلة الاعتبار لا عند من يجهلها فحسب بل حتى عند من يُعَلِّمها. فلا أحد يهتم ـ ونحن نحمد الله على هذا ـ بمسألة الكلي (ذي الأفراد الجزئية) ولا بالمعاني الثانوية. وهكذا ليس هناك ما يدعو لأن نتخوف من أن يساء الظن بأحد من الناس عندما لا يذكر تلك المسائل، فضلا عن أن هذه المواد لا تصلح أن تدخل في نظام اللغة الفرنسية، وأنها تحط من قيمة الفلسفة المدرسية أكثر من أن ترفع قدرها بدخولها في هذه اللغة.

وأيضا يحسن أن ننبه إلى أننا أعفينا أنفسنا من أن نتابع دائما قواعد المنهج بحذافره. وقد فضلنا أن نأخذ منه أشياء كثيرة في القسم الرابع من هذا الكتاب، ويصح أن نورد منه بعض المعاني في القسم الثاني والثالث.

ونحن إنما قصدنا إلى ذلك قصدا، لأننا اعتبرنا أنه يكون من المفيد أن نجمع في

موضع واحد ما تمس الحاجة إليه ليكتمل العلم، وهو أفضل عمل عن المنهاج الذي عالجناه في القسم الرابع. ولهذا السبب حرصنا على أن نتكلم في هذا الموضع عن المبادئ المسلمة وعن البراهين.

وهذا على وجه التقريب ملخص المعاني التي وضعناها في هذا المنطق. ومع كل ذلك، فلربما قليل هم الذين يستفيدون أو يدركون الثمرة التي يجنونها منه. لأن الناس عادة لا يكلفون أنفسهم جهد تطبيق مبادئ عشر عليها التأمل الصريح. غير أننا نأمل على الأقل في أن من يقرأونه بكامل العناية يتأثرون بصبغته فتستقيم أحكامهم وتصير دقيقة متماسكة، حتى ولو لم يفكروا في ذلك كالحال مع بعض الأدوية التي تشفي من الألم وتزيد في القوة وتنشط سائر الأعضاء. ومهما يكن الأمر، فإنه إن لم يضايق أحدا زمنا طويلا، فالذين لم يتقدموا إلا قليلا في المنطق، يمكنهم أن يقرءوه، وأن يتعلموا منه أشياء كثيرة في وقت قصير لا تزيد عن أسبوع أو ثمانية أيام لأنه من الصعب، وقد احتوى على أمور كثيرة مختلفة، ألا يجد فيه كل أحد من الناس ما يؤجر على قراءته، وينتفع بها ويجازى على كده واجتهاده.

المقال الثاني:

ويحتوي على الرد على الاعتراضات الأساسية التي وجهت إلى هذا المنطق

إن كل من يريدون أن يشاركوا الجمهور في أعمال ما، عليهم أن يبثوا في التصحيح في ذات الوقت على أن يكون لهم من المحكمين القضاة مثلما يكون لهم من القراء. وينبغي ألا يظهر لهم هذا الشرط ظالما ولا مكلفا باهظ الثمن. ذلك لأنهم إن صاروا حقا غير مهتمين بعملهم تخلوا عن ملكيتهم إلى الجمهور، ثم اتخذوا نفس الموقف الذي يكون لهم إزاء أعمال الآخرين.

و الحق الوحيد الذي يحتفظون به على نحو مشروع هو أن يصححوا ما عسى يبقى فيه من نقص. وما نقوم به من هذه الأحكام المختلفة، تكون له ميزة فائقة، لأن هذه الانتقادات أو الأحكام التي تصدر تكون دائما مفيدة متى كانت صحيحة، ولا تضر في شيء متى كانت غير صحيحة، لأنه يسمح لنا بألا نتبعها ولا نصدقها.

وتقتضي الحكمة على الأقل في كثير من صدف اللقاءات الكثيرة أن نرضى ونقبل هذه الأحكام التي تبدو لنا غير موفقة، لأنها إن لم تظهر لنا على أن ما أخذنا به وارتأيناه قد يكون فاسدا، فهي تبدي لنا على الأقل أن ما أخذنا به يتناسب مع عقل من أخذوا برأينا. والحال أننا لا نشك في أنه يكون من الأفضل أن نختار بمزاج معتدل عندما نريد أن نقوم بالفعل، دون أن نقع في مساوئ كثيرة، اختيارا يتضمن الأشخاص العادلين، ولا نغضب من أن يكون حكمهم أقل صوابا، إذ لا ينبغي أن نفترض أن جميع القراء والمتابعين لأعمالنا أذكياء وماهرون.

وهكذا يكون من المرغوب فيه ألا نعتبر الطبعات الأولى للكتب إلا محاورات ناقصة، وأن من ألفوها من الكتاب إنما يعرضونها على أهل الأدب والعلم حتى يطلعوا عليها ليمكن اختبار أحكامهم بصددها وشعورهم نحوها. ثم من بعد ذلك يمكن الاعتماد على الآراء المختلفة مما تقدمه لهم التأملات المتعارضة، فتراجع أعمالهم قصد بلوغ الكمال ما أمكن ذلك.

وهذا هو السلوك الذي نرغب في أن نتبعه في الطبعة الثانية من هذا المنطق، إن كنا تعلمنا أشياء مما قاله الناس لنا عن الطبعة الأولى، فنحن على الأقل قد عملنا ما في وسعنا، فأضفنا وحذفنا وصححنا أشياء كثيرة حسب ما وقع لنا من تأملات وملاحظات من تفضلوا فأدلوا بما وجدوا فيه محلا للقول.

أولا فيما يخص اللغة وأسلوب الكتابة فنحن قد اتبعنا في كل شيء تقريبا نصائح شخصين كلفا أنفسهما عناء المشقة وأبديا ملاحظات حول بعض الأخطاء التي ذهلنا عنها سهوا، وحول بعض العبارات التي اعتقدا أنها غير متداولة ولا بجيدة الاستعمال. ونحن لا نعفي أنفسنا من أن نرتبط بإبداء ملاحظاتهم وتأملاتهم إلا عندما نستشير آخرين، قد يقتسمون معهم آراءهم وملاحظاتهم: وفي هذه الحالة نعتقد أنه يسمح لنا بأن نتصرف، ونتخذ قرارنا بحرية.

وعلى كل حال فنحن قد أضفنا أشياء كثيرة إلى هذه الطبعة تفوق ما غيرنا وحذفنا، لأننا لم ننتبه إلا قليلا بما يجب أخذه. إلا أنه قد اطلعنا على اعتراضات ذات طابع عام قيلت بصدد هذا الكتاب، وقدرنا أنه لا ينبغي الوقوف عندها، لأننا قد اقتنعنا بأن من أبدوا هذه الملاحظات والاعتراضات سوف يرضون عنا بكل سهولة عندما نقدم لهم الأعذار التي اعتبرناها من الأمور التي أخذوها علينا لذلك يكون من المفيد أن نرد هنا على أهم هذه الاعتراضات.

على أن هناك من الأشخاص من لم يعجبهم عنوان الكتاب وهو (فن توجيه الفكر) وفضلوا أن نستعمل بدل هذا العنوان (فن إجادة الاستدلال) ولكننا اعتذرنا إليهم لاعتبارنا أن المنطق يكون من هدفه إعطاء قواعد لسائر أفعال الفكر وعملياته على حد سواء فيما يخص المعاني البسيطة والأحكام والاستدلالات. ولا يوجد قط لفظ آخر يشتمل على جميع العمليات المختلفة، ولا سيما أن لفظ الفكر يستغرقها كلها، لأن المعاني البسيطة هي أفكار، والأحكام هي كذلك أفكار، والاستدلالات أفكار. وصحيح أنه يجوز أن نقول: (فن التفكير الجيد) ولكن هذه الإضافة لا تقتضيها أية ضرورة ما دام لفظ (الفن) يشير إليها إشارة كافية، إذ الفن يدل بذاته على منهاج لإتقان صناعة الأشياء، كما لاحظ ذلك أرسطو نفسه. لذلك نكتفي بالقول عند ذكر فن الصباغة والرسم وفن الحساب. لأننا نفترض أننا لا نحتاج إلى فن التصوير الرديء، وفن الحساب غير الجيد. ولقد وجه إلينا انتقاد عنيف فيما يخص هذه الكثرة من الأشياء والشواهد المأخوذة من علوم متباينة حشونا بها هذا المنطق. وإذا كان هذا هجوما على كل غرضنا، وأتاح لنا ذلك فرصة لأن نفسر هذا القصد من جديد، كان من الضروري

أن نفحص هذا الانتقاد بكامل العناية. ويتساءل المعترض: فيم يفيد هذا الخليط والحشو المنتزع من الخطابة والأخلاق والفيزياء، والميتافزيقا وعلم الهندسة؟ ويزيد هذا المعترض في قوله، بأن الإنسان عندما يعثر في هذا الكتاب وهو المنطق، على مبادئ فيه ويستقيم له متابعتها، فإذا بأصحابه ينقلوننا إلى أسمى العلوم من دون أن يكونوا على بينة بأننا مطلعون مثلهم: أفلا يجوز، خلافا لذلك أن نفترض أنه لو كانت حاصلة لنا هذه العلوم ما احتجنا إلى منطقهم؟ ثم ألا يكون من الأفضل أن لو قدموه لنا بسيطا عاريا من كل ذلك بحيث تفسر لنا القواعد بأمثلة منتزعة من الأمور العامة بدل أن يزعجوهم بكثير من المواد التي تخنقها مما هو أمر محير؟

لكن الذين يستدلون على هذا النحو لم يتأملوا بما فيه الكفاية بأن أي كتاب لا يكون له أبدا من قبيح العيوب أفظع من ألا يقرأ. لأنه لا يفيد إلا من قرأوه. وهكذا فكل ما يعين على جعل الكتاب مقروءا يسهم أيضا في جعله مفيدا. والحال أنه من المؤكد أننا لو اتبعنا نصحهم، وألفنا كتابا في المنطق جافا، مرفقا بالأمثلة المعهودة من الحيوان، والفرس، فمهما يكن منهاجه، ودقته فإنه لن يعمل إلا على زيادة عدد الكتب المؤلفة في المنطق؛ وما أكثرها في عالمنا، ولكنها لا تقرأ قط. وعوضا عن ذلك فإن كثرة الاستطرادات هي التي روجت لهذا المنطق وجعلته مقروءا بأقل شيء من القلق كالحال مع الكتب الأخرى.

وعلى الأقل ليس هذا وحده الغرض الأساسي الذي قصدنا إليه من هذا الجمع حتى نلفت انتباه الناس إلى قراءته. وذلك بجعله أكثر تسلية من كتب المنطق العادية. وعلاوة على ذلك فنحن نظن أننا اتبعنا الطريق الأكثر طبيعية والأفيد في معالجة هذا الفن أو هذا التوجيه الفني بأن تداركنا، ما أمكننا ذلك، تلك المساوئ التي تجعل دراسة المنطق تكاد تكون غير مجدية.

ذلك أن التجربة تبين لنا أنه من بين ألف شاب يتعلمون المنطق لا يوجد منهم عشرة يعرفون عنه شيئا بعد أن يكونوا قد أتموا دراستهم. والحال أنه يبدو أن السبب الحقيقي لهذا النسيان أو هذا الإهمال المشترك يرجع إلى أن جميع المواد التي تعالج في المنطق كونها هي ذاتها مغرقة في التجريد وبعيدة جدا عن الاستعمال، وكونها تصحب كذلك بأمثلة منفرة مما لا تتطرق إليه في أي مكان إلا في درس المنطق. وهكذا فإن الفكر الذي لا يأخذ هذه الأمثلة إلا بمشقة لا يجد فيها ما يشده إليها؛ ومن ثم تضيع منه بكل سهولة جميع المعاني التي انتزعها وتصورها، إذ كانت هذه المعاني لا تتجدد قط في الممارسة العملية.

وعلاوة على ذلك، فإن هذه الأمثلة المعهودة لما كانت لا تفهم إفهاما كافيا بأن صناعة المنطق يمكنها أن تطبق على شيء نافع، فإنهم قد اعتادوا أن يحصروا دراسة المنطق في المنطق وحده دون أن يلتفتوا إلى ما وراء ذلك، في حين أن المنطق لم ينشأ ولم يتكون إلا لكي يستخدم أداة لسائر العلوم: حتى أن هؤلاء الشبان لما لم يروه قط مستعملا على وجهه الحقيقي ظنوا أنه لا يدخل إلى حيز التطبيق أبدا، وسهل عليهم أن ينبذوه وراء ظهورهم ويتخلصوا منه وكأنه معرفة منخطة وغير نافعة.

وإذن فنحن قد اعتقدنا أن الدواء الناجح في هذا البلاء المبين هو ألا نعزل، كما يفعل عادة، المنطق عزلا تاما عن سائر العلوم الأخرى التي المنطق أداة مخصوصة بها؛ وأن نصله وصلا كاملا عن طريق الأمثلة، بالمعلومات والمعارف المتينة حتى يتبين منها في ذات الوقت قواعده وتطبيقاته وذلك لغاية أن نتعلم الحكم على هذه العلوم بمعونة المنطق وأن نأخذه بواسطة هذه العلوم.

وهكذا يتبين أن تنوع أمثلتنا أبعد ما تكون عن خنق مبادئ المنطق وقواعده، بل لا شيء غيرها يمكن أن يسهم في تحصيله وفهمه الفهم الجيد؛ إذ اكتساب هذه المبادئ إنما يتم بتنوع الأمثلة، لأن هذه المبادئ هي من الدقة بحيث يتعذر أن تؤثر على الفكر ما لم نشدها بشيء يكون أكثر متعة وأقرب إلى المحسوس.

وحتى نجعل هذا الجمع أو هذا الخليط أكثر فائدة فنحن لم نقتبس أمثلة من هذه العلوم صدفة واتفاقا وإنما تحرينا في اختيارنا لها، المسائل الأكثر أهمية والتي يمكن أن تخدم القواعد والمبادئ على الوجه الأفضل حتى يتيسر العثور على الحقيقة في مواد أخرى لم نتعرض لها ولم نعالجها.فلقد اعتبرنا مثلا فيما يخص الخطابة أن المعونة التي يمكن أن نستخلصها منها للحصول على الأفكار والعبارات والتفنن في الأساليب قد لا تكون معونة كبيرة؛ إذ الفكر يقدم بذاته كثيرا من الأفكار. والاستعمال يوفر العبارة والتداول يقدم التعابير. أما الصور البلاغية، والتعابير الأسلوبية المنمقة فهي توجد لدينا دائما فوق الحاجة. وهكذا تكاد الأمور تقوم في أن نبتعد عن بعض الأساليب الرديئة في الكتابة والتخاطب. ولا سيما أن نبتعد عن الأسلوب الركيك المفتعل، وكذلك الأسلوب الخطابي المؤلف من أفكار مغلوطة وتعابير مجازية مبالغ فيها، وعن الأشكال القياسية المبتسرة مما هي أكبر الرذائل وأفحشها. والحال أننا ربما سنجد في هذا المنطق كثيرا من الأمور النافعة، في تحصيل المعرفة، واجتناب مثل هذه العيوب. وسنجد هذا على نحو أفضل مما في بعض الكتب المؤلفة صراحة في هذا الغرض. والفصل الأخير من القسم الأول سيكشف لنا طبيعة الأسلوب المجازي، ويعلمنا في ذات الوقت طريقة

الاستعمال التي ينبغي أن نحتذيها، كما أنه سوف يبين لنا القاعدة الصحيحة التي بموجبها ينبغي أن نميز الأسلوب المجازي الصحيح من الفاسد. والفصل الذي سنعالج فيه المواضع بوجه عام يجوز أن يفيدنا كثيرا في حذف الكثرة الزائدة عن الحاجة من الأفكار العامة المبتذلة. والمقالة التي نتحدث فيها عن الاستدلالات العميقة من نفس الفصل - حيث تستخدم البلاغة على وجه خفي، لغاية تعليمنا أنه ينبغي ألا نأخذ قط ما هو قبيح على أنه جميل - تعرض بإيجاز إحدى أهم القواعد لعلم الخطابة الحقيقي، والذي يمكن أكثر من غيره أن يكوّن الفكر ويدربه على طريقة الكتابة البسيطة والطبيعية والذكية. وأخيرا فإن ما قلنا من نفس الفصل المذكور، عن العناية التي تلزمنا ألا نغضب من مكر من نتحدث إليهم، يتيح لنا أن نتجنب عددا كبيرا من العيوب هي من الخطورة حتى أنه يصعب ملاحظتها.

أما فيما يتعلق بالأخلاق، فإن الموضوع الرئيسي الذي عالجناه لم يتح لنا أن ندرج فيه أمورا كثيرة، إلا أنني أعتقد أننا نستطيع أن نحكم بأن ما رأينا من أفكار خاطئة عن الخير والشر، في فصل من فصول القسم الأول؛ وعن الاستدلالات العقيمة الفاسدة التي نرتكبها في الحياة المدنية، يكون من الاتساع والتفصيل بحيث يسمح لنا أن نتعرف على جزء كبير من ضلالات البشر.

ولا شيء أهم وأعظم في الميتافيزيقا من معرفة أصل أفكارنا وفصل المعاني الروحية عن الصور والتخيلات الجسمانية وتمييز النفس عن الجسم، والأدلة على خلودها، وهي أدلة قائمة على هذا التمييز. وهذا ما سنراه معالجا على وجه التفصيل في القسم الأول والرابع.

وسنجد في مواضع متفرقة، الجزء الأعظم من المبادئ العامة للفيزياء يكون من السهل الجمع فيما بينها، ويمكن أن نستفيد بما أومأنا إليه عن الثقل، وعن الصفات المحسوسة والأفعال (الفعل ورد الفعل)، والحواس، وقوى الجذب والقوى السحرية، والصور الجوهرية. وإنما ذكرت هذا حتى يمكن الانفصال عن كثرة لا متناهية من المعاني المغلوطة التي تركتها الأحكام المسبقة في فكرنا مما أخذناه في طفولتنا.

وهذا لا يعني أننا نستطيع أن نعفي أنفسنا من أن ندرس هذه الأشياء بكامل العناية في الكتب التي هذه الأشياء موجودة فيها على وجه من التخصيص؛ وإنما اعتبرنا أن هناك كثيرا من الناس، لما كانوا لا يتهيأون إلى فهم علم اللاهوت الذي يوجب معرفة دقيقة بالفلسفة المدرسية باعتبارها لغة اللاهوت، فإنهم سيكتفون بمعرفة عامة عن هذه العلوم. والحال هو أن هؤلاء الناس لما كان لا يمكنهم أن يجدوا في هذا الكتاب كل

ما يجب أن يتعلموه، جاز لنا أن نقول بحق: إنهم واجدون فيه تقريبا كل ما ينبغي أن يطلعوا عليه.

أما الاعتراض علينا بأننا قدمنا في هذا الكتاب أمثلة لا تناسب عقل المبتدئين فهو اعتراض لا يصدق إلا على الأمثلة المأخوذة من الهندسة، لأنه بالنسبة لسائر الأمثلة الأخرى، قد يتفطن للغرض منها كل من كان له عقل منفتح حتى ولو لم يتعلم قط الفلسفة، ولربما ستكون هذه الأمثلة مفهومة لأولئك الذين ليست لهم أية أحكام مسبقة فهما أفضل من معرفة أولئك الذين ملأوا عقولهم بآراء الفلسفة العادية.

أما فيما يخص أمثلة الهندسة، فمن الحق أن نقول: إنها لا يفهمها جميع الناس. ولكن هذا ليس عيبا، ذلك أننا لا نعتقد أنه لا توجد قط أمثلة إلا في الكلام والأقاويل الخطبية الصريحة، والتي يمكن انتزاعها لغاية أن تنقل بسهولة إما إلى الأشياء الواضحة بذاتها أو الأشياء التي توضح بأمثلة. وعلى ذلك لا نحتاج إلى الأمثلة المنتزعة من الهندسة.

وفضلا عن ذلك فلو أننا فحصنا الأمكنة والمواضع التي استخدمت فيها الأمثلة من الهندسة لاعترفنا أنه يتعذر علينا أن نجد غيرها مما يكون مناسبا، وإذن لا غنى لنا عن الرجوع إلى هذا العلم الذي يمكن أن يقدم لنا معاني واضحة وقضايا لا جدال فيها.

ونحن نقول مثلا عن الخواص المتعاكسة بأنها تكون في المثلثات القائمة الزوايا، وأن مربع الوتر في المثلث القائم الزاوية يساوي مربعي ضلعيه. وهذه أمثلة واضحة ويقينية حتى أن كل من فهمها، وكذلك من لم يفهمها، ينبغي أن يفترض أنها كذلك، ولا يمتنع أن يحصل فهم الشيء الذي سيق المثال من أجل توضيحه. لكن لو أردنا أن نستخدم المثال الذي يذكر في العادة، وهو صفة الضاحكية التي تعتبر خاصية للإنسان، كنا جئنا بأمر غامض، متنازع فيه: ذلك لأننا إن قصدنا بلفظ الضاحكية القدرة على إظهار تقطيب الوجه حين الضحك فلماذا لا ندرب بعض الحيوانات على تقطيب وجوهها ولربما يوجد منها ما يفعل ذلك. وإذا لم يتضمن هذا اللفظ ما يطرأ على تغيير الفكر الذي يصاحبه ويعبر عنه وفهمنا على هذا النحو من الضحك القدرة على إيجاد الضحك وإحداثه في حال الفكر، فقد يترتب عن ذلك أن جميع أفعال الإنسان تصير خواص متعاكسة أو شيئا من هذا القبيل، فلا يخرج منها شيء يختص بالإنسان وحده، إذا ربطنا هذه الخواص بالفكر . وهكذا نقول إن من خاصية الإنسان المشي والأكل والشرب؛ إذ الذي يمشي ويشرب ويأكل وهو في حال التفكير هو الإنسان؛ بشرط أننا لو تواطأنا على هذا النحو لم نعدم أمثلة للخواص. وبعد هذا قد لا تكون هذه الأمثلة

مقنعة في عقل من ينسبون التفكير إلى الحيوان إذ يسندون إليه مع التفكير الضحك، في حين أن الأمثلة التي استخدمناها من الهندسة تكون يقينية في عقل جميع الناس.

على أننا قد بينا كذلك في أحد المواضع أنه توجد أمور جسمانية تدرك على نحو روحي وبدون أن نتخيلها، وسيق لذلك مثال شكل هندسي مكون من ألف زاوية يدركه العقل بوضوح، وإن كان لا يمكن تكوين صورة متمايزة عنه تظهر منه هذه الخواص. وقيل على نحو غير مؤكد إن إحدى خواص هذا الشكل تتمثل في أن جميع زواياه تساوي ألف وتسع مائة وست وتسعين زاوية قائمة. ومن الجلي أن هذا المثال يبرهن جيدا على ما نريد أن نبينه ونفصح عنه في ذلك الموضع.

ولم يبق لنا إلا أن نرد على دعوى مغرضة، فحواها أن بعض الناس قالوا بأننا انتزعنا من أرسطو أمثلة لتعاريف ناقصة، واستدلالات فاسدة، مما بدا لهم أن فعلنا هدا ناشئ عن رغبة دفينة للحط من قدر هذا الفيلسوف. إلا أن هؤلاء الناس لم يكن لهم أن يصدروا هذا الحكم الجائر لو أنهم اعتبروا القواعد الصحيحة التي يتعين أن نراعيها عندما يراد ذكر أمثلة مغلوطة وهي أمثلة قصدنا إليها بذكر أرسطو: فأولا قد بينت التجربة أن ما يعرض من أمثلة عادية لا تفيد شيئا، ولا تمكث في الفكر إلا قليلا، لأنها صيغت صياغة ملفقة، وأنها من الرداءة والابتذال حتى أنه يمكن أن نحكم بأنه من المحال وقوعها. وإذن من الأفيد، حتى نذكر بما أثبتناه من عيوب، وحتى نتجنبها، أن نختار أمثلة واقعية منتزعة من بعض الكتاب المشهورين ممن تثير شهرتهم مزيدا من اتخاذ الحيطة والحذر من هذه الأنواع من المفاجآت التي تبين لنا قدرة أعظم هؤلاء الرجال.

وفضلا عن ذلك لما كان غرضنا أن نجعل كل ما كتبناه مفيدا ما أمكن ذلك، كان من الواجب أن نختار أمثلة للأغاليط التي يحسن ألا ننساها، لأنه من غير المفيد أن نشحن الذاكرة بأحلام وخيالات أشخاص من نحو فلود Flud وفان هلمونت Van Helmont وباراسيلز. وإذن كان من الأفضل أن نبحث عن أمثلة من أعمال الكتاب المشهورين ممن نضطر معهم إلى أن نعرفهم حتى في أخطائهم.

والحال أن كل هذا يلفى كذلك عند أرسطو، لأنه لا شيء يحمل على وجه قوي أن نبتعد عن الخطأ أفضل من أن نبين بأن أعظم العقول الإنسانية قد وقعت في مثل هذا الخطأ. وأن فلسفة هذا الرجل أرسطو صارت من الشهرة لأكبر عدد من البشر من ذوي النباهة ممن احتضنوا هذه الفلسفة، وأنه لذلك تدعو الحاجة إلى أن نعرف ماذا عسى يكون في هذه الفلسفة من نقص. وهكذا لما رأينا من الفائدة أن من سيقرأون كتابنا هذا

سيتعلمون ولو على نحو عابر، مسائل مختلفة عن هذه الفلسفة. كذلك رأينا أنه ليس من المنفعة في شيء أن ينخدع نقلنا لهم من هذه الفلسفة حتى يطلعوا عليها. وقد لاحظنا ما يمكن أن يوجد فيها من خطأ حتى لا يقعوا فيه. وإذن لم يكن قصدنا الحط من قيمة أرسطو بل خلافا لذلك كانت غايتنا الرفع من قيمته ما أمكننا ذلك في الأمور التي لا نتفق معه فيها؛ والتي استخرجناها من كتبه. غير أنه من الجلي أن المسائل التي انتزعناها منه ليست هي من الأهمية ولا تمس جوهر فلسفته التي لم يكن لنا قصد مبيت لمهاجمتها.

أما كوننا لم ننقل كثيرا من الأمور الرائعة حقا مما يوجد في كل موضع من كتب أرسطو فذلك لأنها لا تتفق وتسلسل كلامنا. إلا أنه لو سنحتِ الفرصة بذلك أوردناها عن طيب خاطر ولا نغفل إطراء صاحبها بما يستحق. لأنه من المؤكد أن أرسطو هو في الحقيقة أعظم وأوسع عقل عرفته الإنسانية. وتظهر سعة فكره في كونه يكتشف في الموضوعات التي يتناولها عددا كبيرا من النتائج واللوازم المنظمة، لذلك فهو قد نجح كثيرا فيما أورده عن الانفعالات في المقالة الثانية من كتابه في الخطابة.

وهناك أيضا أشياء جميلة ذكرها في كتبه: في السياسة والأخلاق، وفي القضايا (في الموسيقى) وفي تاريخ الحيوان. ومهما وجدنا من اختلاط في كتاب التحليلات الأولى والثانية، فإنه يجب على الأقل أن نعترف بأن كل ما نعرفه عن قواعد المنطق مأخوذ من هنا. حتى أنه لا يوجد كتاب في المنطق استعرنا منه أشياء كثيرة مثل ما أخذنا عن أرسطو في كتابنا هذا؛ لأن مجموع القواعد والمبادئ تنتمي إليه. ويبدو صحيحا أن أقل أعماله كما لا هو كتابه في الفيزياء، كما أنه أيضا هو الكتاب الذي منعته الكنيسة، وحرمته زمنا طويلا، كما بين أحد علماء عصرنا على نحو مقصود في كتاب له. إلا أن العيب الأساسي الذي نجده في كتاب الفيزياء، ليس لأنه فاسد، بل بالعكس من ذلك، لأنه من الصدق حتى أنه يعلمنا أشياء يستحيل أن نجهلها.

ومن يجرؤ أن يشك في أن جميع الأشياء تتألف من المادة ومن بعض صور هذه المادة! ومن يشك أيضا بأن المادة لكي تحصل على كيفية جديدة وصورة مستحدثة ينبغي ألا يكون لها من قبل شيء من ذلك أي أن تكون مسلوبة منه، على حال من العدم. وأخيرا من يشك في المبادئ الميتافيزيقية، بأن كل شيء يتوقف على الصورة وأن المادة لا تفعل شيئا. وأن هناك مكانا وحركات وصفات وملكات. غير أنه بعد أن نكون قد تعلمنا جميع هذه الأشياء يبدو أننا لم نتعلم شيئا جديدا، ولا أننا قد صرنا في حالة تمكننا من أن نجد العلل لأي شيء من معلولات الطبيعة.

أما أن يوجد من الأشخاص من يزعم أننا لا نميل إلى أرسطو ولا ندين بمذهبه، فمن السهل أن نبين لهم أن هذا التقدير غير معقول؛ لأنه إن كنا نكن له من الاحترام مثل بعض الفلاسفة، فذلك لسببين: إما لاعتبار الحقيقة التي فحصوا عنها وإما لاعتبار رأي الرجال الذين صدقوهم. أما فيما يخص اعتبار الحقيقة فينبغي أن نكن لهم الاحترام عندما يكونون على حق، لكن الحقيقة لا تملي احترام الخطأ أيا كان مصدره.

أما فيما يتعلق بإجماع الناس على تصديق فيلسوف ما فمن المؤكد أن أرسطو يستحق الاحترام، ومن التهور أن نتعرض له بالأذى بدون أخذ الاحتياطات اللازمة. والسبب في ذلك هو أننا عندما نهجم على من حاز رضى الجميع فقد نتهم بادعاء معرفة لا يملكها غيرنا.

لكن عندما تتضارب آراء الناس حول أفكار كاتب ما، وتوجد شخصيات مرموقة في كل جانب من طرفي النزاع، فلا نكون ملزمين بالاحتفاظ برأينا، بل يمكن أن نعلن بحرية ما نصادق مما لا نصادق عليه في الكتب التي تفرقت آراء مشاهير رجال الآداب حولها. لأنه لا داعي حينئذ لأن نميل إلى هذا الكاتب وإلى من يدعمه، كما لا داعي لأن ننحاز إلى من يخالفونه الرأي في هذه النقطة أو تلك. وبالضبط فهذه هي الحالة التي توجد عليها الآن فلسفة أرسطو لأنه لما كانت هذه الفلسفة يتغير مصيرها كثيرا، إذ قد ترفض في بعض الأحيان جملة، وقد ترجع لها الحظوة ويقبل عليها الناس بوجه عام تارة أخرى. أما الآن فقد ردت إلى وضع وسط بين الطرفين. فهي تدعمها شخصيات ذات باع طويل في المعرفة، وتحاربها شخصيات أخرى لا تقل عن نظيرتها شهرة. وتظهر الكتابات كل يوم وبحرية في فرنسا، والإفلندر، وانجلترا وألمانيا وهولندا. ومن هذه الكتابات الموافق، ومنها المخالف لفلسفة أرسطو. وكذلك فإن ما يلقى في باريس من محاضرات منقسمة حول كتبه. ولا أحد يغضب عندما يصرح بالعداء لهذه الكتب، وأشهر مشاهير الأساتذة لا يتقيد بأن يقبل بدون تمييز كل ما يوجد في كتب هذا الرجل. إذ توجد بعض آرائه الآن مهجورة على نحو جازم. ومن من الأطباء يصدق اليوم بأن الأعصاب تخرج من القلب كما اعتقد أرسطو وقد أبان علم التشريح بوضوح أن أصل الأعصاب موجود في الدماغ؟

وأيضا من هو الفيلسوف الذي يعاند أن يقول: إن سرعة الأشياء الثقيلة تزداد بنفس نسبة ثقلها، لأنه لا يوجد من لا يستطيع أن يتحرر من وهم رأي أرسطو القائل بأنه عندما نترك شيئين غير متساويين في الثقل يسقطان من مكان مرتفع، فإننا لا نلاحظ على الأقل إلا عدم مساواة طفيفة في السرعة؟

وجميع الحالات القسرية لا تكون في العادة ذات مدة طويلة، وجميع الحدود الواقعة في الأطراف القصوى تكون قسرية. وإذن يصعب أن ندين بوجه عام أرسطو كما أدين في الماضي. ويتضايق الإنسان كثيرا حينما يرى نفسه مضطرا لأن يوافق أرسطو في كل شيء وأن نتخذه معيارا لنقيس به آراء الفلاسفة كما يظن أنه أريد أن يفعل به ذلك فيما بعد. ولا يمكن أن يظل الناس زمنا طويلا تحت هذا القسر، وإنما رجعوا بدون شعور منهم واستعادوا مزيتهم الطبيعية والعقلية، وهي حرية تقوم في الموافقة على ما نراه حقا قضينا به وما نراه باطلا أطرحناه. ولا يرى العقل غضاضة في أن يخضع لسلطان العلوم التي وإن عالجت أمورا فوق طاقة العقل فهي تتبع في ذلك معرفة لا يمكن أن تكون إلا مقتبسة من نور الأمر الإلهي. إلا أنه يبدو أن العقل يكون من حقه ألا يحتمل شيئا إلا في العلوم الإنسانية التي تفتخر بكونها لا تعتمد إلا على العقل، بشرط ألا يسخر العقل لسلطة مخالفة للعقل.

وهذه هي القاعدة التي اتبعناها عندما تكلمنا عن آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين. فإننا لم نعتبر في كل واحد منهم إلا الحقيقة بدون أن نعتنق بوجه عام وجهات نظر أي واحد مخصوص، وبدون أن نعادي أحدا منهم، حتى أن كل ما يمكن أن نستنتجه عندما نرفض رأيا لأرسطو أو غيره، هو أننا لسنا متفقين مع رأي هذا الكاتب أو ذاك في هذه الحالة المخصوصة. إلا أنه لا يجوز أن نستنتج من ذلك أننا لا نتفق معه في مسائل أخرى، وبالأولى أن يكون لنا عداء نكنه له أو أن لنا رغبة كامنة في أن نحط من قيمته ونعتقد أن هذا الوضع يوافق عليه جميع المنصفين، ويعترف لنا في هذا الكتاب كله برغبتنا الصادقة في أن نسهم في المصلحة العامة بمقدار ما يمكن أن يشارك به كتاب من هذا النوع بدون تحيز لأحد من الناس.

المنطق أو فن توجيه الفكر

إن المنطق هو أداة صناعية لحسن توجيه عقلنا عند معرفة الأشياء، سواء تعلق الأمر بتعليمه لأنفسنا أو بتعليمه للآخرين. وتقوم هذه الأداة الصناعية في النظر والتأمل الذي مارسه الإنسان، حين جرد العمليات الأربعة الأساسية للفكر وهي التصور والحكم والاستدلال والترتيب.

ونطلق اسم التصور على مجرد النظرة البسيطة التي تحصل لنا عن الأشياء حينما تمثل إلى ذهننا، كأن نتمثل الشمس والأرض والشجر، والاستدارة، والتربيع، والتفكير والوجود بدون أن نكوّن منها أي حكم صريح. والصورة التي بها تمثل هذه الأشياء تسمى معنى أو فكرة.

ونطلق لفظ الحكم على فعل فكرنا الذي حينما يربط مجموعة مختلفة من الأفكار فإنه يوجب ويثبت منها معنى لآخر أو يسلب عنها معنى عن آخر؛ كالحال مثلا عندما يكون لدينا حاصلا معنى الأرض، ومعنى الاستدارة، فإني أثبت بأن الأرض توجد دائرية أو أسلب عنها كونها دائرية أو كروية.

و أسمي الاستدلال فعل عقلنا الذي به يكون حكما من أحكام أخرى؛ فحينما أحكم مثلا بأن الفضيلة الحقيقية ينبغي أن تنسب لله، وأن فضيلة غير المؤمنين بالله لا تنسب إليه، ينتج أن فضيلة غير المؤمنين ليست فضيلة حقيقية.

ونطلق هنا لفظ (رتب) على العملية العقلية التي يكون منها للموضوع الواحد، كالجسم الإنساني معاني مختلفة، وأحكاما متباينة، واستدلالات عديدة فنحن نرتب هذه المعاني ترتيبا مخصوصا من شأنه أن يعرفنا بهذا الموضوع. وقد نسمي هذا أيضا المنهاج.

وجميع هذه العمليات الأربعة قد تتم على نحو طبيعي، وقد تتم، أحيانا حتى من لدن أولئك الذين لم يتعلموا أي قاعدة من قواعد المنطق على نحو أفضل مما يقوم بها أولئك الذين تعلموها.

وهكذا فإن هذا الفن الصناعي لا يقوم في إيجاد وسيلة لإنجاز هذه العمليات، لأن

الطبيعة وحدها قد زودتنا بأن حبتنا بالعقل، وإنما يقوم في أن ننظر ونتأمل فيما تجعلنا الطبيعة نفعله، ونتوسل لذلك بثلاثة أمور. أولها هو أن نتأكد بأننا نستخدم عقلنا جيدا، لأن مراعاة هذه القاعدة تكون بمثابة انتباه جديد. وثانيها هو أن نكتشف ونعلل بسهولة الخطأ أو نفسر الخلل الذي يمكن أن نصادفه في عمليات عقلنا: لأنه غالبا ما يحدث أن نكتشف بالنور الطبيعي وحده بأن استدلالنا فاسد، وإن كنا لا نتبين سبب كونه فاسدا كالحال مثلا مع أولئك الذين لا يعرفون شيئا عن فن التصوير فقد يزعجهم خلل ما في لوحة مصورة، وإن كانوا لا يقدرون أن يفسروا هذا الخلل الذي أزعجهم.

وثالثها هو أن نقف على طبيعة فكرنا عن طريق النظر والتأمل أثناء ما نقوم بهذه الأفعال والعمليات. وما هو رائع في حد ذاته هو عندما لا نعني من كل ذلك إلا بالتأمل وحده، وبمعرفة جميع الأمور الجسمانية التي توجد في مرتبة أدنى بكثير من الأمور الروحانية. ولو كانت التأملات التي نقوم بها على أفكارنا لا تخص إلا أنفسنا، لكان يكفي أن نعتبرها في ذاتها بدون أن نعبر عنها بالكلام، ولا نصيغها في عبارات، ولا أن نحتاج فيها إلى رموز وعلامات أخرى غيرها. ولكننا لما كنا لا نستطيع أن نفهم أفكارنا بعضها ببعض إلا بأن نقرنها في التعبير بالرموز والعلامات الخارجية: وحتى إذا كان هذا التعود بالغ القوة، وكنا نفكر وحدنا، وكانت الأشياء لا تمثل إلى ذهننا إلا مصحوبة بالألفاظ التي اعتدنا أن نضيفها إلى الأشياء ونقولها عنها عندما نتكلم مع الآخرين، كان من الضروري في المنطق أن نعتبر المعاني موصولة بالألفاظ، والألفاظ مقرونة بالمعاني.

ويستنتج من كل ما قلناه بأن المنطق يمكن أن ينقسم إلى أقسام حسب التأملات التي أبديناها حول عمليات العقل الأربعة.

القسم الأول

وهو يشمل النظر في المعاني أو الفعل الأول للفكر الذي نسميه التصور

إنه لما كنا لا نستطيع أن تحصل لنا أية معرفة مما هو خارج عنا إلا بتوسط المعاني الموجودة فينا، كان من الراجح أن النظر والتأمل الذي يمكن أن نقوم به إزاء هذه المعاني هو أهم شيء في المنطق، لأن النظر أساس كل شيء.

ويمكن أن نرد جميع التأملات إلى خمسة عناصر تبعا للكيفيات التي تعتبر بها المعاني:

- **الأولى تبعا لطبيعتها وأصلها.**
- **الثانية تبعا للاختلاف الرئيسي للأشياء التي تمثلها المعاني.**
- **والثالثة تبعا لبساطتها أو لتركيبها حيث نعالج مسألة التجريد ودقة التفكير**
- **والرابعة حسب شمولها أو عمومها وتقييدها، أي الكلية والجزئية، والشخصية.**
- **والخامسة حسب وضوحها وغموضها أو تمايزها واختلاطها.**

الفصل الأول

المعاني حسب طبيعتها وأصلها

إن لفظ فكرة idée أو معنى هو من الألفاظ العديدة التي هي من الوضوح بحيث لا يمكن أن نفسرها بألفاظ أخرى؛ لأن هذا اللفظ لا يوجد أوضح منه ولا أبسط. وكل ما يمكن أن نفعله حتى نمنع الوقوع في الغلط، وننخدع هو أن نلاحظ الفهم العقيم الذي يمكن أن يخرج عليه هذا اللفظ، وذلك بأن نقيده ونحصره في وجه واحد وهو تصور الأشياء الذي يتم بمطابقة فكرنا على الصور المنطبعة في دماغنا والتي تسمى بالخيال.

وكما لاحظ القديس أوغسطين في معظم الأحوال، فإن الإنسان، منذ الخطيئة الأصلية، قد اعتاد ألاّ يعتبر إلا الأشياء الجسمانية التي تنفذ صورها إلى دماغنا عن طريق الحواس، ويعتقد معظم الناس أنهم لا يستطيعون أن يتصوروا شيئا ما عندما لا يقدرون أن يتخيلوه أي أن يتمثلوه في صورة جسمانية كما لو أنه لا يوجد فينا إلا بهذه الكيفية وحدها للتأمل والتصور، في حين أننا لا نستطيع أن نتأمل ما يجري في داخل فكرنا، ولا ندري بأننا نتصور عددا كبيرا من الأشياء بدون أية صورة من تلك الصور، ولا ندرك الفارق الموجود بين الخيال والتأمل العقلي الخالص. وحينئذ فعندما أتخيل مثلا شكلا مثلثا فإني لا أتصوره فقط على أنه شكل محاط بثلاثة خطوط مستقيمة، وإنما فضلا عن ذلك اعتبر هذه الخطوط الثلاثة كما لو كانت حاضرة عن طريق قوة فكرنا، والاستعمال الداخلي له، مما نطلق عليه بوجه خاص التخيل. وأنني لو أردت أن أفكر في شكل متقوم من ألف زاوية، فإني أتصور حقا بأن هذا الشكل يتألف من ألف ضلع بأسهل مما أتصور مثلثا يتركب من ثلاثة أضلاع فحسب. إلا أنني لا أستطيع أن أتخيل الألف ضلع لذلك الشكل ولا أن أعتبرها كما لو كانت حاضرة، ماثلة أمام عين فكري.

إلا أنه من الحق أن ما اعتدناه من استخدام خيالنا، عندما نفكر في الأشياء الجسمانية جعلنا غالبا ما نفكر في شكل من ألف زاوية، وأن نتمثل شكلا ما على نحو مختلط. غير أنه من الواضح أن هذا الشكل الذي نتمثله حينئذ عن طريق الخيال ليس هو

شكل مكونا عشرة ألف زاوية، لأنه لا يختلف في شيء عما سأتمثله لو أني فكرت في شكل من عشرة ألف زاوية. ولا يفيدني في شيء أن أكتشف الخواص التي تفصل شكلا من ألف زاوية عن شكل آخر كثير الأضلاع.

وإذن لا أستطيع أن أتخيل على نحو خاص شكلا من ألف زاوية لأن الصورة التي أريد لها أن ترسم في خيالي ستمثل لي شكلا آخر ذا زوايا عديدة قد تكون مساوية لشكل مكون من ألف زاوية، إلا أنني على الأقل لا أستطيع أن أتصوره بوضوح وتمايز لا أني أستطيع أن أبرهن على جميع خواصه مثل أن جميع زواياه بكاملها تساوي 1996 زاوية قائمة وإذن هناك فارق بين أن أتخيل شيئا ما وبين أن أتصوره.

ويتضح هذا على نحو أكثر عندما نعتبر أشياء كثيرة ونتصورها بوضوح. وإن كانت على وجه ما ليست بمثل مقدار الأشياء التي يمكن أن نتخيلها. لأنه ماذا نتصور أوضح من فكرنا عندما نفكر؟ غير أنه من المحال أن نتصور فكرة ولا أن نرسم عنها مثالها (وصورتها) في دماغنا. وكذلك فإن الإيجاب (نعم)، والسلب (لا) لا يمكن أن يكون لنا عنهما تصور ما. فالذي يحكم بأن الأرض مستديرة، والذي يحكم بأنها ليست مستديرة، يكون لهما معا نفس الأشياء مرسومة في ذهنهما أعني الأرض والاستدارة، إلا أن أحدهما أضاف إليها الإيجاب والإثبات الذي هو فعل لعقله، وهو إيجاب تصوره لا على أي رسم جسماني، والآخر أضاف إليها فعلا مضادا، وهو السلب الذي قد تكون له صورة في النفس هي أضعف من صورة الإيجاب.

وإذن حينما نتحدث عن الأفكار أو المعاني، فنحن لا نطلق عليها اسم الصورة المنطبعة والمرسومة في مخيلتنا وإنما كل ما يوجد في فكرنا عندما يمكن أن نقول بحق إننا نتصور شيئا ما، وعلى أي شكل تصورناه. ومن ثم ينتج بأننا لا نستطيع أن نعبر بالكلام متى فهمنا ما نخبر به لو لم يكن لنا اليقين بأن لنا فكرة عن الشيء الذي ندل عليه بكلامنا وإن كانت هذه الفكرة قد تكون أحيانا أكثر وضوحا، وتمايزا، وأحيانا أخرى أشد غموضا واختلاطا كما سنشرح ذلك فيما بعد. لأن هناك تناقضا بين أن أقول إني أعرف ما أقول وأنا أنطق بكلمة وبين أني لا أتصور شيئا وأنا أنطق بنفس صوت الكلمة. وهذا ما يبين خطأ رأيين خطيرين تقدم بهما بعض فلاسفة عصرنا هذا.

يقول أحدهما إنه لا توجد لدينا أية فكرة عن الله، لأنه إن لم تكن لنا فكرة عنه ونحن ننطق باسم الجلالة، فلا نتصور منه إلا الحروف وهي [أ،ل،ل،ه]. ولا يحصل لفرنسي شيء في عقله عندما يسمع اسم الله، حينما يدخل إلى البيعة، وهو جاهل باللغة العبرية، إذ سيسمع بالعبرية نطق اللفظين: أدوناي Adonaï أو الوها Eloha.

وعندما يتعلم الناس النطق باسم الله، كما تعلموا نطق كاليجولا Caligula ودوميسان Domicien، فإنهم لم يرتكبوا أية فاحشة، ولم يلحدوا، لأنه لا شيء في هذه الحروف أو هذه المقاطع لاسم الله يمكن أن ينسب إلى رجل منهم إذا لم يربط أي معنى بهذا الاسم. وكيف حصل أننا لا نتهم مواطنا هولنديا بالإلحاد وهو سمى الله باسم لود فيكوس Ludovicus؟ وفي أي شيء يقوم إلحاد هؤلاء الأفراد إن لم يكن في أنهم لما تركوا إلى لفظ الله، على الأقل جزءا من معناه ككونه ذا طبيعة سامية، ومعبودا، نسبوا لأنفسهم هذا الاسم مع جزء المعنى الآخر.

غير أنه إن لم تكن لنا فكرة عن الله، فعلام، إذن يمكننا أن نؤسس كل ما نقوله عنه؟ كأن نقول مثلا إنه أحد، وإنه سرمدي أزلي، قادر، حكيم، لأنه لا شيء من هذه الصفات يمكن أن يكون متضمنا في هذا الصوت «الله»، وإنما في الفكرة التي توجد لنا عن الله، والتي ربطناها بهذا الاسم.

وأيضا من هنا رفضنا أن نذكر اسم الله بجانب سائر الأسماء الفاسدة المتألهة، لا لأن هذا الاسم لا يجوز أن ينسب إليها إذا أخذ من جهة مادته، لأن غير المؤمنين من أهل الوثن قد نسبوه إليها، وإنما لأن الفكرة التي لنا عن الكائن الأسمى، ولأن الاستعمال يربط هذا الاسم بالله وحده، لا تليق إلا بالإله الحق الواحد.

وثاني الرأيين الخاطئين هو أن أحد الإنجليز قال: [بأن الاستدلال ربما ليس سوى جمع ألفاظ وتسلسلها، موصولة بالكلمة الوجودية «هو est»، ويترتب عن ذلك أننا لا نستنتج شيئا بالعقل فيما يخص طبيعة الأشياء، وإنما نستنتج أسماءها فقط، أي أننا إنما ننظر لنرى ما إذا كنا جمعنا على نحو صحيح أو رديء أسماء الأشياء حسب المواضعات التي وضعها وهمنا فيما يخص دلالتها].

وقد أضاف هذا الكاتب نفسه: [وإذا كان ذلك كذلك وهذا ممكن، فإن الاستدلال يتعلق بالألفاظ، وتتعلق الألفاظ بالخيال، ولربما فيما أعتقد يتعلق الخيال بحركة أعضاء جسمانية، وهكذا فإن نفسنا لا تكون إلا عبارة عن حركة ما في بعض أجزاء الجسم العضوي].

وينبغي أن نعتقد بأن هذه العبارات لا تتضمن إلا اعتراضا بعيدا عن رأي من تقدم به. لكن هذه العبارات لما أخذت على وجه التقرير، فإنها ستؤدي حتما إلى هدم وإبطال فكرة خلود النفس. ولذلك كان من الأهمية بمكان أن نتبين وجه الخطأ فيها. وليس هذا أمرا صعبا. ذلك أن المواطآت التي تحدث عنها هذا الفيلسوف لا يمكن أن تكون إلا الاتفاق الذي حمل الناس على أن يأخذوا بعض الأصوات ليجعلوها رموزا دالة على

المعاني الموجودة في الفكر؛ حتى أننا، بالإضافة إلى الأسماء، لو لم تكن معاني الأشياء حاصلة لنا في أنفسنا، كان هذا التواضع مستحيلا، كما يستحيل أن نفهم الأعمى المقصود بلفظ اللون الأحمر والأخضر، والأزرق عن طريق التواضع، لأنه لما كانت هذه المعاني غير محصلة لديه، ولا مدركة له لم يمكنه أن يربط بها صوتا ما.

وفضلا عن ذلك، فإنه لما كانت الأمم المختلفة تطلق ألفاظا مختلفة على الأشياء، حتى على أشدها وضوحا، وأكثرها بساطة، مثل الأشياء التي هي موضوعات الهندسة، لم توجد لها نفس الاستدلالات المتعلقة بالحقائق ذاتها؛ إذا زعمنا أن الاستدلال ليس إلا جمعا لألفاظ مربوطة بالكلمة الوجودية «هي Est».

وكما يبدو من هذه التعابير المتباينة، فإن العرب مثلا لما كانوا لا يتفقون مع الفرنسيين، ولا يواطئونهم لكي يطلقوا نفس الدلالات على الأصوات، فإنهم لا يمكنهم أيضا أن يوافقوهم في أحكامهم واستدلالاتهم، لو كانت الاستدلالات تتوقف على التواضع، والتواطؤ.

وأخيرا هناك غموض ولبس في لفظ arbitraire حرية الاختيار أو الاتفاق، عندما نقول إن دلالة الألفاظ إنما تنتج عن التواضع. لأنه يصح أن يكون اتفاقا محضا أن نقرن هذا المعنى بهذا الصوت أو ذاك؛ لكن المعاني والأفكار ليست أمورا قائمة على حرية الاختيار والاعتباط، وتتوقف على هوانا وتخيلنا، على الأقل تلك المعاني الواضحة المتمايزة. وحتى نوضح هذا على نحو جلي، نقول: إنه من السخف أن نتخيل بأن آثارا واقعية أو معلولات متحققة يمكن أن تنبني على أمور محض اعتباطه، اتفاقية. والحال أن أي إنسان استنتج مستدلا بأن المحور الحديدي الذي يخرق مارا بين حجري الجلج (الطحن) من رحى كبيرة يمكن أن يدور بدون أن يحرك معه حجر الجلج السفلي، حتى إذا كانت دائرية فإن المحور ينفذ من ثقب دائري، ولكنه لا يمكن أن يدور بدون أن يحرك حجر الجلج العليا، حتى إذا كانت مربعة نفذ من ثقب مربع لهذه الحجرة العليا، وإذن فإن الأثر أو المعلول الذي يوجده ينتج بالضرورة لا محالة. ونتيجة لذلك فإن استدلاله لم يكن قط تجميعا لألفاظ حسب اتفاق وتواضع يمكن أن يتوقف كلية على خيالات الناس وأوهامهم، ولكنه حكم حقيقي مستند على طبيعة الأشياء باعتبار الأفكار الموجودة في ذهنهم، وهي أفكار وضع لها بعض الناس ألفاظا.

وإذن يتبين لنا ما نقصده بلفظ «الفكرة» والمعنى ولم يبق إلا أن نقول كلمة عن مصدرها.

والإشكال هو أن نعرف ما إذا كانت جميع المعاني والأفكار صادرة عن حواسنا،

وما إذا كان يمكن أن نقبل الرأي الشائع: «لا يوجد شيء في العقل إلا وسبق أن كان في الحس» وهذا كان رأي أحد الفلاسفة المشهورين في عصرنا، وهو قد ابتدأ منطقه بالقضية الآتية: «كل فكرة إنما تستمد مصدرها من الإحساسات» غير أنه يعترف بأن جميع أفكارنا ليست كلها في حواسنا، كما هي موجودة في فكرنا، وإن كان يثبت على الأقل بأن أفكارنا تكونت مما تتأثر به حواسنا، أو أن المعاني مركبة كما يكون الحال مثلا عندما ننتزع صورا من الذهب والجبل، فنركب جبلا من ذهب أو تلك التي نشأت من التكميل أو الزيادة والنقصان كالحال مثلا عندما ننتزع صورة رجل من حجم عادي ونصنع منه عملاقا أو قزما أو تلك التي تتشكل من هيأة وتناسب كأن تكون لنا فكرة عن منزل رأيناه ثم نضع له صورة لم نرها في الواقع قط. وهكذا مثلا قال هذا الرجل المشهور (غاسندي) بأننا نتصور الإله الذي لم يقع أبدا تحت إحساسنا، في صورة شيخ وقور. [وحسب هذا المعنى، فإنه مع أن أفكارنا لا تشبه في شيء جسما مخصوصا، رأيناه أو أثار حواسنا، فإنها مع ذلك تكون كلها جسمانية، ولا تمثل بالنسبة لنا شيئا لم يحصل لنا في حواسنا على الأقل في أجزاء منها. وهكذا فإننا ندرك الصور المشابهة لما يتشكل في دماغنا عندما نرى أو نتخيل أجساما].

ومع أن هذا الرأي يشترك فيه هذا الفيلسوف مع فلاسفة كثيرين مدرسيين فإني لا أخشى أن أقول بأن هذا الرأي باطل عديم الدلالة، وأيضا مخالف للدين كما هو مخالف للفلسفة الحقة: وبصريح العبارة، إنه لا يوجد شيء نتصوره بوضوح وتمايز إلا فكرنا ذاته. ولا توجد قضية تكون أشد وضوحا بالنسبة لنا من هذه القضية: أفكر إذن أنا موجود. والحال أنه لا يمكن أن يحصل لنا اليقين بهذه القضية إن لم نكن نتصور على نحو واضح متمايز ما هو الوجود، وما هو التفكير. ولا نسأل، ولا يطلب إلينا أحد أن نفسر هذه الألفاظ أو الحدود لأنها تُعد من الحدود التي يفهمها جميع الناس، وأننا سنصيرها غامضة متى أردنا أن نشرحها. وإذن فإذا لم يمكن أن ننفي بأننا حاصلون بذواتنا على معاني الوجود والفكر فإني أتساءل بأية حاسة من الحواس نفذت فينا هذه المعاني؟ وهل هي معاني مضيئة أو ملونة حتى تنفذ فينا عن طريق الرؤية أو هل هي صوت غليظ أو حاد حتى تسمع بالأذن؟ لها رائحة طيبة أم كريهة حتى تدخل بواسطة حاسة الشم؟ وهل لها ذوق عذب أم مقرف منفر حتى تنفذ عن طريق الذوق وأخيرا هل تكون هذه المعاني حارة أم باردة، ويابسة أم طرية حتى تدخل عن طريقه حاسة اللمس؟ أما إذا قلنا إن هذه المعاني تكونت بواسطة صور أخرى محسوسة، فليتفضل صاحب هذه القولة ويخبرنا أي شيء هي هذه الصور المحسوسة التي نشأت عنها معاني الوجود، والفكر، وكيف أمكن أن تتكون منها هل عن طريق التركيب أم بالزيادة

والنقصان أم بالتناسب؟ أما إذا لم يمكن أن تكون هناك إجابة إلا إجابة غير معقولة، فإنه يجب أن نعترف بأن الأفكار المقولة على الوجود وعلى الفكر لا يستمد منها شيء أصله من الإحساسات، لكن النفس لها ملكة من شأنها أن تنشئ هذه المعاني بذاتها وإن كان يحصل لها في غالب الأحوال أن تتأثر وتنتبه لأن تفعل ذلك بما تتلقاه على نحو ما من الإحساسات كالحال مثلا بالنسبة للرسام أو المصور الذي يمكن أن يدفعه شخص ما لأن يرسم له لوحة بما يعده من مال حتى ينجزها له، فيكون ذلك الشخص هو المنبه الفاعل بدون أن نستطيع القول في هذه الحالة على أن اللوحة المرسومة تأخذ مصدرها من هذا الفاعل.

غير أن ما يضيفه هؤلاء المفكرون بأن الفكرة التي لنا عن الله إنما تستمد أصلها من الإحساسات، لأننا نتصوره في صورة شيخ وقور هي فكرة لا تليق إلا بالمشبهة أو هي فكرة تخلط المعاني الحقيقية التي لنا عن الأمور الروحية مع الخيالات والأوهام الفاسدة التي نلفقها عن طريق العادة الرديئة لكوننا نريد أن نتخيل كل شيء، بينما يكون من المحال أيضا أن نقصد إلى أن نتخيل ما ليس بجسم وأن نسعى إلى أن نسمع الألوان ونرى الأصوات.

وحتى ندحض هذا الرأي ونرد على أصحاب هذه الفكرة فإنه ليس علينا إلا أن نعتبر بأنه إذا لم تكن فكرتنا عن الله إلا كصورة الشيخ الوقور، ترتب عن ذلك بأن جميع الأحكام التي نكونها عن الله يشبه أن تظهر باطلة عندما تتعارض مع هذه الفكرة. وذلك لأننا نميل بطبعنا لأن نعتقد بأن أحكامنا فاسدة عندما نرى بوضوح بأنها مضادة للمعاني التي لنا عن الأشياء. وهكذا فنحن لا نستطيع أن نحكم على وجه اليقين بأن لله أجزاء وأنه جسماني، ولكن نقول بأنه موجود في كل مكان، وأنه لا يرى وهذه الصفات لا تطابق فكرة الشيخ الوقور، وحتى إذا وقع تمثيل الإله في هذه الصورة، فهذا لا يعني أن هذه الفكرة ينبغي أن تحصل لنا، كما لا ينبغي أيضا ألا تكون لنا عن روح القدس فكرة إلا فكرة الحمامة، لأنه تمثل بصورتها، وألا نتصور الله إلا من خلال التلفظ بالصوت (ا،ل،ل،ه) لأن صوت اسم الله يفيد في أن يبعث ويوقظ فينا هذه الفكرة.

وإذن من الخطأ أن نقول بأن جميع أفكارنا صادرة عن إحساساتنا بل يمكن خلافا لذلك أن نقول: إنه لا فكرة واحدة مما يوجد في عقلنا تستمد مصدرها من الإحساسات، إلا أحوالا عارضة إذ ما يحدث من تغييرات في هيأة دماغنا، وهو كل ما يمكن أن تفعله إحساساتنا، يتيح الفرصة للنفس بأن تشكل معاني مختلفة، ولا تكونها إلا بهذه الطريقة، وإن كانت هذه الأفكار لا تكاد تكون متشابهة في شيء لما يتم في

الإحساسات، وفي الدماغ. وأيضا فهناك معان كثيرة إن لم تتخذ لها أية صورة جسمانية، فلا يمكن أن ترد إلى إحساساتنا بدون تناقض ظاهر.

[أما إذا اعترض علينا بأنه تكون لنا في ذات الوقت فكرة عن الأمور المعنوية الروحية كالفكر ولا ننفك نصيغ صورة جسمانية، على الأقل، للصوت الذي يدل عليها، فهذا اعتراض لا يضاد ما برهنا عليه. لأن صورة الصوت المرجوع بها إلى الفكر مما تخيلناه عنها ليست هي صورة الفكر ذاته، بل هي صورة الصوت فقط، ولا يمكن أن تفيدنا في تصوره، إلا إذا اعتادت النفس، عندما تدرك هذا الصوت أن تتصور أيضا الفكر، وتكون في ذات الوقت معنى روحيا خالصا للفكر الذي لا علاقة له ولا اتصال مع فكرة الصوت، ولكن بسبب العادة وحدها فقد ارتبط الفكر بالصوت. ويشهد لذلك أن الصم الذين ليست لهم أية صورة عن الأصوات لا ينفكون يحصلون معاني أفكارهم، على الأقل عندما يتأملون ما يفكرون فيه].

الفصل الثاني

في اعتبار المعاني حسب موضوعاتها

إن كل ما نتصّوره يمثل لفكرنا إما على أنه شيء أو حال لشيء أو كيفية انفعالية لشيء ما.

وأسمي شيئا ما ندركه كما لو كان شيئا قائما بذاته، وموضوعا لما يمكن أن نتصوره. وهذا ما كان يطلق عليه قديما اسم الجوهر.

وأسمي حالا لشيء أو صفة له أو كيفا كل ما نتصوره في شيء ما ولا يمكن أن يتقوم بدونه، فتحدد به على وجه ما وصار له اسما.

وأسمي كيفية انفعالية، عندما نعتبر الجوهر وقد تعين على حال أو كيفية مخصوصة.

وإنما تفهم هذه التعريفات بإيراد الأمثلة الجيدة عليها. فعندما اعتبر جسما ما فإن الفكرة التي تتحصل لي منه تمثل شيئا أو جوهرا، إلا أني أعتبره كما لو كان شيئا قائما بذاته وليس وجوده في حاجة إلى أي موضوع آخر. ولكن عندما اعتبر أن هذا الجسم يدور، فإن المعنى الذي لي عن الاستدارة لا يمثل بالنسبة لي إلا حال وجود أو كيفية، أتصور، على نحو طبيعي، قيامها غير ممكن لولا وجود الجسم الذي الاستدارة فيه هي هيأة له.

وأخيرا عندما أربط الحال بالشيء، فإني أعتبر الكل جسما مدورا. وهذا المعنى يمثل لي كيفية انفعالية من الشيء. والألفاظ التي تستخدم في الدلالة على الأشياء تسمى إما أسماء جوهرية أو مطلقة كالأرض، والشمس، والفكر، والله، وأما لأسماء أو الألفاظ التي تدل كذلك أولا على نحو مباشر على الأحوال (الكيفيات)، إذ لها تعلق ما بالجوهر، فإنها تسمى أيضا إما أسماء موصوفة أو مطلقة، مثل الصلابة والحرارة، والعدالة والحكمة.

والأسماء التي تدل على الأشياء باعتبارها كيفيات انفعالية، إن كانت تشير بالوضع

الأول وعلى نحو مباشر إلى الشيء، ولو على نحو مختلط، وتشير كذلك على نحو مباشر إلى حال ما، على نحو متمايز جدا، فإنها تسمى نعوتا وصفات دالة عن نحو المدور والصلب، والعادل، والحكيم.

إلا أنه يجب أن نلاحظ أن فكرنا لما اعتاد أن يعرف معظم الأشياء، وكأنها كيفيات انفعالية، لأنه لا يكاد يعرفها إلا عن طريق الأعراض والكيفيات التي تبتدر إحساساتنا فإنه غالبا ما يلجأ إلى تقسيم الجوهر نفسه في ماهيته إلى قسمين يعتبر أحدهما موضوعا والآخر حالا أو عرضا.

وهكذا فإن كل ما يوجد في الله هو الله ذاته، وبالرغم من هذا فإننا لا ننفك نتصور الله كما لو كان موجودا غير متناه ونعتبر اللامتناهي كما لو كان صفة لله، والموجود كما لو كان موضوعا لهذه الصفة، وكذلك نعتبر أحيانا الإنسان كما لو كان موضوعا للإنسانية (له صفة الإنسانية) ومن ثم كما لو كان كيفية انفعالية.

وحينئذ فإننا نعتبر الحال صفة جوهرية هي الشيء ذاته لأننا نتصور الحال كما لو كان في موضوع، وهذا ما نطلق عليه بوجه خاص تجريد الجواهر (والأشياء) ، كالإنسانية، والجسمية والعقل.

إلا أنه من الأهمية بمكان أن نعرف على الحقيقة معنى الحال، وما ليس هو حالا إلا في ظاهره. لأن إحدى العلل الأساسية لأخطائنا هو كوننا نخلط الأحوال والأعراض بالأشياء الجوهرية، والأشياء الجوهرية بالأعراض. وإذن فإنه من طبيعة الحال الحقيقية أننا نستطيع أن نتصور بدونها على نحو واضح ومتمايز الجوهر الذي يوجد له الحال. وأننا لا نستطيع على الأقل بالرجوع المتكافئ (بعكس الطريق) أن نتصور بوضوح هذه الحال بدون أن نتصور في ذات الوقت النسبة التي تكون للحال مع الجوهر؛ إذ بدون الجوهر لا يصح بطبيعة الأمر أن يوجد الحال.

وهذا ليس لأننا لا نستطيع أن نتصور الحال أو العرض بدون الالتفات والانتباه الصريح والمميز إلى موضوعه، وإنما لأن ما يبين أن نسبة الحال إلى الجوهر، هي على الأقل متضمنة على وجه من الاختلاط في جوهره، حتى إننا لا يمكننا أن ننفي هذه النسبة للحال إلا وأبطلنا الفكرة التي لنا عنه، في حين أننا عندما نتصور شيئين وجوهرين، فإنه يمكن أن ننفي أحدهما عن الآخر بدون أن نهدم أو نبطل المعاني التي تكون لنا عن كل واحد منهما. إذ يجوز مثلا أن أنفي الحكمة بدون أن ألتفت إلى إنسان حكيم ما، إلا أنني لا أستطيع أن أتصور الحكمة عندما أنفي النسبة التي يكون لها تعلق بالإنسان أو أي كائن عاقل آخر يختص بهذه الفضيلة.

وخلافا لذلك متى اعتبرت كل ما يناسب الجوهر الممتد الذي نسميه جسما، مثل الامتداد، والشكل، والحركة، وقابلية القسمة، وكذلك متى اعتبرت من جهة أخرى كل ما يناسب الفكر، والجوهر المفكر، مثل فعل التفكير، والشك والتذكر، والإرادة وعملية الاستدلال، أقول متى اعتبرت كل ذلك فإني أستطيع أن أنفي عن الجوهر الممتد كل ما أتصوره عن الجوهر المفكر بدون أن أنفك بالرغم من أجل ذلك عن أن أتصور بوضوح وتمايز الجوهر الممتد وسائر الصفات الأخرى التي تلحق به، ويمكن على العكس أو على نحو متكافئ من الانعكاس أن أنفي عن الجوهر المفكر كل ما أتصوره عن الجوهر الممتد، بدون أن أنفك بالرغم من ذلك أن أتصور بوضوح وتمايز شديد كل ما أدركه في الجوهر المفكر. وهذا ما يجعلنا نتبين كذلك أن الفكر ليس حالا للجوهر الممتد، لأن الامتداد وسائر الخواص الأخرى التي تلحقه يمكنها أن تسلب جميعا عن الفكر بدون أن أنفك بالرغم من ذلك عن أن أتصور وجود الفكر.

[ويمكن أن نلاحظ بخصوص الأحوال أن منها ما يمكن أن نطلق عليه الأحوال الداخلية لأننا نتصورها موجودة في الجوهر، مثل الاستدارة والتربيع، وأن منها ما يمكن أن نسميه بالأحوال الخارجية لأنها منتزعة من شيء لا يوجد في الجوهر، مثل المحبوب والمرئي، والمرغوب فيه، فهذه أسماء أخذت من أفعال الآخرين: وهذا ما كان يطلق عليه عند المدرسيين «التسمية الخارجية» حتى إذا أخذت هذه الأسماء مجردة على نحو ما نتصور به الأشياء، فقد نطلق على هذه الأسماء المعاني الثانوية. وهكذا فإن وجود الموضوع ووجود المحمول (الصفة) هي معان ثانوية، لأنها كيفيات بها تدرك الأشياء مما ينتزع بفعل الفكر الذي يربط معنيين بإثبات أو إيجاب أحدهما للأخر].

وأيضا يمكن أن نلاحظ أن هناك أحوالا يمكن أن نطلق عليها صفات جوهرية، لأنها تمثل بالنسبة لنا جواهر حقيقية تنطبق على جواهر أخرى كأحوال وكيفيات، كأن نقول مثلا: أن اللابس والمسلح هما صفات جوهرية من هذا القبيل.

ومن الأحوال كذلك ما يمكن أن يسمى فقط بالحقائق، وهذه هي الأحوال في معناها الصحيح، إذ هي أحوال ليست فيها رائحة الجوهرية، وإنما هي كيفيات انفعالية للجوهر.

ثم هناك أخيرا من الأحوال ما يمكن أن نطلق عليها الأحوال العدمية (السلبية) لأنها تمثل لنا الجوهر مسلوبا عنه حال حقيقي أو جوهري.

فإذا كانت الأشياء التي تمثلها هذه المعاني، جواهر كانت أو أحوالا، تعبر عن موضوعات عرضت لنا كما هي، فنحن نسميها بالحقائق، فإن لم تكن كذلك كانت

معاني فاسدة على الوجه الذي يمكن أن تكون عليه، مما كان يطلق عليه المدرسيون موجودات عقلية، وتقوم عادة في التركيب الذي يقوم به العقل بضمه فكرتين أو معنيين في ذاتهما، ولكنهما لا يجتمعان في الواقع حتى يمكن أن يتكون منهما معنى ما، كما نكون جبلا من ذهب، مثلا، إذ هذا موجود عقلي لأنه مؤلف من معنيين، معنى الجبل وفكرة الذهب، مُثّلا لنا متحدين وإن كانا غير متحدين في الواقع.

الفصل الثالث

المقولات العشر لأرسطو

ويمكن أن نرجع هذا النظر في المعاني، حسب موضوعاتها ونربطه بمقولات أرسطو العشرة، لأن المقولات ليست، إلا أصنافا مختلفة أراد بها أرسطو أن يرد جميع موضوعات أفكارنا، بإدراجه جميع الجواهر تحت المقولة الأولى، وهي الجوهر، وسائر الأعراض (الأحوال) تحت المقولات التسع الأخرى. وهذا ملخصها.

1) والجوهر هو إما معنوي (عقلي) أو جسماني، وغيرهما.

2) الكم ويسمى بالمنفصل متى كانت أجزاؤه ليست متصلة بعضها مع بعض، مثل العدد، ويسمى متصلا متى كانت أجزاؤه تتصل بحد مشترك بينها. وحينئذ يكون الكم إما دالا على الترتيب والتتالي كالزمان والحركة، وإما دالا على الوجود معا، وهو ما كان يسمى فيما مضى بالمكان أو الامتداد، من الطول، والعرض، والعمق، واختص الطول وحده بالخطوط، واختص الطول والعرض بالسطوح واختصت الثلاثة مجتمعة بالمجسم.

3) الكيف وقد جعله أرسطو أربعة أنواع:

- **النوع الأول:** ويحتوي الملكات أي هيآت النفس وأوضاع الجسم، وهذه الملكات إنما تكتسب عن طريق تكرار الأفعال كالعلوم والفضائل والرذائل، وكذلك المهارات، والحذق في الرسم، والتصوير والكتابة والرقص.

- **والنوع الثاني:** هو القوى الطبيعية كما يقال عن قوى النفس أو الجسم والعقل والإرادة، والذاكرة، وقوى الحواس الخمس، والقدرة على المشي.

- **والنوع الثالث:** هو الكيفيات المحسوسة، أو الكيفيات الانفعالية، مثل

الصلابة والليونة، والثقل والحرارة والبرودة والأصوات والألوان، والمشمومات والأذواق المختلفة.

- **والنوع الرابع:** هو الصورة أو الشكل مما يكون التحديد الخارجي للكيف، مثل الاستدارة والتربيع، والتدوير والتكعيب.

4) العلاقة (المضاف) أو نسبة شيء إلى آخر، كإضافة الأب إلى ابنه، ونسبه السيد إلى عبده، والملك إلى رعيته، ونسبه القوة إلى موضوعها، وعلاقة الرؤية بالشيء المرئي، وبوجه عام فإن خاصية العلاقة هي الشبيه، والمقايسة (المقارنة) كالنظير والشبيه والمساوي، والأكبر والأصغر.

5) أن يفعل أو بذاته، مثل أن يمشي، ويرقص، ويعرف ويحب أو خارج الذات، كأن يحارب، ويقطع ويكسر، ويضيء، ويسخن.

6) أن ينفعل، وأمثلتها، أن يكون مغلوبا، ومفعولا، وينكسر ويضاء ويسخن.

7) الأين، ويعني ما نجيب به عن الأسئلة التي تتعلق بالمكان كأن يوجد في روما، وفي باريس، وفي بيته، وفي فراشه، وعلى كرسيه.

8) متى وهو ما يجاب به عن الأسئلة التي تخص الزمان مثل متى عاش؟ إنه عاش في مائة عام. ومتى فعل هذا الأمر؟ بالأمس.

9) الوضع، وأمثلته: الجلوس، وحال النوم، والأمام، والخلف، واليمين، واليسار.

10) له؛ وأمثلته أن يمتلك شيئا يلبسه أو يتزين به أو يتسلح به، وكذلك أن يكون له لباس، ومتوجا، ومنتعلا ومتسلحا.

هذه هي المقولات العشر لأرسطو التي لفها وأحاط بها كثير من الغموض والأسرار، والقول الحق فيها: إنها قليلة الفائدة، ولا تستخدم قط في تكوين حكم ما، مما هو الهدف الحقيقي للمنطق، بل إنها غالبا ما تضر كثيرا وذلك لسببين يحسن أن أشير إليهما: وأولهما أن هذه المقولات قد اعتبرت كما لو كانت أمرا مؤسسا على العقل، وعلى الحقيقة، في حين أن هذا أمر اعتباطي، لا أساس له إلا خيال رجل ليس له أي سلطان حتى يملي قانونه على الآخرين الذين لهم من الحق ماله، في أن يرتبوا على أي نحو شاءوا، موضوعات أفكارهم كل واحد حسب طريقته في التفلسف. وفي الحقيقة هناك من الناس من ضمن في هذين البيتين المنظومين كل ما

يمكن أن نعتبره غي جميع أشياء العالم حسب فلسفة جديدة.

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura:

Suntcum materia cunctarum exordia rerum.

أعني بهذا، الفكر والمقدار، والسكون، والحركة، والوضع والشكل. وقد اقتنع هؤلاء الناس بأنه يمكن أن نعلل لكل ما في الطبيعة إذا اعتبرنا منها سبعة أمور أو أحوال.

1) ـ الفكر أو الجوهر المفكر Mens

2) ـ Materia المادة أو الجوهر الممتد

3) ـ Mensura المقدار أو أصغر جزء من المادة.

4) ـ Positura وضع بعضها بالنسبة للبعض الآخر.

5) ـ Figura شكلها.

6) ـ Motus حركتها.

7) ـ : Quies سكونها أو أقل حركة منها

والسبب الثاني الذي يجعل دراسة المقولات أمرا خطيرا هو أن هذه الدراسة تعود الناس أن يتلاعبوا بالألفاظ، وأن يقتصروا على الكلام الفارغ، وأن يتخيلوا أنفسهم أنهم محيطون علما بكل شيء بينما هم لا يعرفون من العلم إلا ظاهر الألفاظ التي لا يتكون منها في العقل أية فكرة واضحة ومتمايزة كما سنرى هذا في موضع آخر.

ويمكن بهذا الصدد أن نتحدث أيضا عن أصحاب الفيلسوف Lulle لول القائلين بالصفات من نحو الطيبوبة، والقوة والمقدارية، وغيرها، إلا أنه من السخف أن يذهب بهم خيالهم هذا المذهب، وأن يستعملوا ألفاظا ميتافيزيقية في كل ما يعرض لهم، إذ يعللون بهذا الاستعمال كل شيء حتى أنهم لا يستحقون أن ينقضوا.

وفي عصرنا هذا قال أحد الفلاسفة بحق، إن قواعد منطق أرسطو إنما تصلح فقط لأن تبرهن لكل واحد من الناس عما كان يعرفه من قبل: لكن الآلة الصناعية المنطقية عند لول لا تصلح إلا لنقاش ما لا نعرفه بدون حكم؛ والجهل أفضل من هذا العلم الفاسد الذي يخيل إلينا أننا نعرف ما لا نعرف. وكما لاحظ القديس أوغسطين في كتاب [منفعة الاعتقاد] مبرزا أن حالة الفكر هذه تكون مرذولة لأمرين: أحدهما أن من اقتنع عن خطأ في كونه يعرف الحقيقة يصير من ثم غير قادر على أن يتعلمها، وثانيهما أن هذا الادعاء وهذا التهور هو علامة على فكر لم يتم تكوينه.

ولفظ Opinari (سرعة التصديق) في أصل اللغة اللاتينية يدل على فكر يصدق بخفة وطيش على الأشياء غير اليقينية. وهكذا يزعم أنه يعرف ما لا يعرفه [ومن أجل ذلك فإن جميع الفلاسفة يتفقون على أنه «لا معرفة مع سرعة التصديق». وقد وبخ شيشرون نفسه على هذه الرذيلة قائلا إنه كان أكثر إمعية].

الفصل الرابع

في معاني الأشياء ومعاني العلامات الدالة

عندما نعتبر شيئا ما في ذاته وفي وجوده الخاص، من غير أن يلتفت فكرنا إلى ماذا يمكن أن يمثل، فإن المعنى الذي يكون لنا عنه هو فكرة عن شيء ما، كفكرة الأرض والسماء والشمس. ولكن عندما لا ننظر في شيء ما إلا من جهة كونه ممثلا لشيء آخر، فإن المعنى الذي يكون لنا عنه هو فكرة علاقة دالة، والشيء الأول نطلق عليه لفظ علامة. وهكذا مثلا عندما ننظر في الخرائط، واللوحات المصورة. وعلى هذا فإن العلامة تتضمن معنيين: أحدهما معنى الشيء الذي تمثله وثانيهما الإشارة إلى الشيء الممثل. وطبيعة العلامة هو أن تنبه إلى الشيء الممثل عن طريق الممثل به.

ويمكن أن نقسم العلامات أقساما مختلفة لكننا نكتفي منها هنا بثلاثة ذوات أهمية بالغة:

منها أولا أن هناك علامات مؤكدة تسمى في اللغة الإغريقية «تيكميريا Texmipia» كأن تقول إن التنفس هو علامة للحياة عند الحيوانات. وهناك علامات أخرى لا تقوم إلا على الاحتمال وتسمى في اللغة الإغريقية سيمه Simeia، كأن نقول إن الاصفرار وشحوب اللون علامة محتملة أن تكون المرأة حاملا.

ومعظم الأحكام غير المستندة على أساس متين صادرة عن كوننا نخلط هذين الصنفين من العلامات فننسب معلولا إلى علة محددة، وإن كان يمكن أن ينتج عن علل أخرى. وهكذا قد لا يكون هذا المعلول إلا علامة محتملة لتلك العلة.

ومنها ثانيا إن علامات مرتبطة بالأشياء كسمة الوجه التي هي دليل على حركات النفس، بما هو متصل بهذه الحركات التي تعبر عنها السمة والعلامة، وأعراض الأمراض، وعلاماتها متصلة بهذه الأمراض.

وحتى نضرب لذلك أمثلة مشهورة جدا فإن الفلك Arche وهو رمز للكنيسة كان متصلا بسفينة نوح وذريته التي كانت تمثل المجمع الحقيقي في ذلك الوقت. وهكذا فإن

هياكلنا أو معابدنا المادية كعلامات للناس الأتقياء هي غالبا هياكل مرتبطة بالأبرار. وعلى هذا فإن الحمامة من حيث هي رمز لروح القدس كانت مرتبطة بروح القدس. وكذلك فإن غسل التعميد رمز للتكوين الروحي، إذ هو مرتبط بإعادة الإصلاح، كما أن هناك علامات أخرى مفارقة للأشياء كالتضحية في الشريعة القديمة كرمز لعيسى عليه السلام، المقدم قربانا، كانت رموزا منفصلة عما تدل عليه.

وتتيح هذه القسمة للعلامات أن نضع القواعد الآتية:

1) لا يمكن أن نستنتج على وجه الضبط من وجود علامة ما وجود شيء مدلول عليه؛ إذ قد توجد علامات لأشياء غائبة. كما لا يمكن أن نستدل من وجود علامة غياب شيء مدلول عليه، لأن هناك أشياء حاضرة، لها علامات، وإذن يجب أن نعتمد في حكمنا على الطبيعة المخصوصة للعلامات.

2) ومع أن شيئا في حال مخصوصة لا يمكن أن يكون علامة على ذاته في هذه الحال نفسها، لأن كل علامة تقتضي تمييزا بين الشيء الممثل له وبين الشيء الممثل، فمن المحتمل على الأقل أن يكون شيء ما في حالة معينة ممثلا في حالة أخرى، كما أنه من الممكن أن يكون إنسان ما في غرفته ممثلا وهو يبشر بالدين. وهكذا يكفي تمييز واحد في حالة ما بين أن يكون الشيء مرموزا إليه، وبينه مرموزا أعني أن شيئا واحدا يمكن أن يكون في حالة معينة ممثلا وفي حالة أخرى ممثلا له.

3) ومن الجائز كذلك أن يخفي ويظهر شيء واحد شيئا آخر، وهكذا فإن من يقولون إنه لا شيء يظهر بالذي يخفيه، جاءوا بقاعدة متينة، لأن الشيء ذاته لما كان يمكن أن يكون في ذات الوقت علامة وشيئا فإنه يمكن أن يخفي كشيء ما يبديه كعلامة. ومثال ذلك الرماد الحار فإنه يخفي النار كشيء ويبديها كعلامة. وأيضا فإن الصور التي تستعيرها الملائكة تغطيها كأشياء وتكشفها كعلامة، وكذلك فإن الرموز القربانية تخفي جسد المسيح عليه السلام كشيء وتبديه كرمز.

4) ويمكن أن نستنتج بأن طبيعة العلامة إنما تقوم في أن تثير وتنبه في الإحساسات عن طريق معنى الشيء الممثل فكرة الشيء الممثل له، فمادام هذا المعلول قائما، أي مادام هذا المعنى المزدوج يبقى مثارا ومنبها عليه فإن العلامة تبقى حتى لو بطل هذا الشيء في طبيعته الخاصة. فإن ألوان قوس قزح التي وضعها الله علامة ألا يهلك الجنس الإنساني بالطوفان، لا يهم أن تكون حقيقية، على شرط أن تؤثر في إحساساتنا دائما نفس التأثير، وأن نستخدم هذا التأثير لكي نتصور وعد الله.، كما لا يهم أن يبقى سر خبز القربان موجودا في طبيعته الخاصة، إن كان يثير في

إحساساتنا دائما صورة خبز يستعمل في أن نتصور بفضله أي شيء كان جسم المسيح غذاء لأرواحنا وكيف أن الأتقياء يتحدون فيما بينهم.

ومنها ثالثا أن العلامات منها ما هو طبيعي ولا يتعلق بأوهام البشر كالصورة التي تظهر في المرآة، إذ هي علامة طبيعية لما تمثله، ومنها ما هو إلا لرسوم لمؤسسات وأمكنة. إما لأن لها معها نسبة بعيدة مع الشيء المرموز إليه، وإما لأنها لم يبق لها أي أثر. وهكذا فإن الألفاظ هي عبارة عن علامات دالة على رسوم أفكارنا، ودالة على خواص الألفاظ. وعندما نتعرض لدراسة القضايا فسنشرح حينئذ حقيقة مهمة خاصة بأنواع هذه العلامات، وهي أنه يمكننا في بعض المناسبات أن نثبت الأمور المدلول عليها بالرموز.

الفصل الخامس

في المعاني المعتبرة حسب تركيبها أو بساطتها حيث نتكلم عن كيفية حصول المعرفة عن طريق التجريد والانتزاع الواضح

إن ما قلناه باختصار في الفصل الثاني وهو أننا نستطيع أن نعتبر حالاً دون الالتفات إلى الجوهر التي هي فيه حال يتيح لنا الفرصة بما يسمى اصطلاحا التجريد المخصوص بالفكر.

وضيق نطاق فكرنا جعله لا يمكن أن يفهم فهما تاما الأشياء المعقدة بعض التعقيد إلا إذا اعتبر منها الأجزاء، واعتبر الأوجه المختلفة التي يمكن أن تحصل لها، وهذا ما يطلق عليه بوجه عام المعرفة عن طريق التجريد.

إلا أنه لما كانت الأشياء تتركب على أنحاء مختلفة، وأن منها ما له أجزاء متمايزة على الحقيقة، وقد تسمى هذه الأجزاء المتكاملة كجسم الإنسان، والأجزاء المختلفة لعدد ما، كان من السهل حينئذ أن ندرك بأن فكرنا يمكن أن يتمرن ويتمرس على النظر والاعتبار في جزء من دون أن يعتبر الجزء الآخر، لأن هذه الأجزاء منفصلة ومتمايزة على الحقيقة. وليس هذا ما نسميه التجريد.

والحال أنه من المفيد، في مثل هذه الأمور أن يكون اعتبارنا الأجزاء منفصلة أولى من اعتبارنا الكل، وأنه بدون هذا يكاد يكون من المتعذر أن تحصل لنا أية معرفة متمايزة، لأنه هل هناك وسيلة تمكننا من معرفة الجسم الإنساني إلا بأن نقسمه إلى جميع أجزائه المتشابهة وغير المتشابهة وأن نعطي لسائرها أسماء مختلفة؟ إن الحساب كله مؤسس أيضا على هذه الطريقة. ذلك أننا لا نحتاج إلى فن لنعد به الأعداد الصغيرة، لأن فكرنا يمكنه أن يفهمها كلها. وهكذا فإن المهارة كلها أو الحيلة الفنية تقوم انطلاقا من عد الأجزاء مما لا نستطيع أن نعده انطلاقا من الكل، كما أنه من

المحال، مهما اتسع فكرنا، أن نضرب عددين، كل واحد منهما مكون من ثمانية أو تسعة حدود أو أرقام بشرط أن نأخذها معا.

أما عن المعرفة الثانية المنطلقة من الأجزاء، فهي تحصل لنا عندما نعتبر حالا أو صفة من غير أن نلتفت إلى الجوهر أو أن نعتبر حالين منضمين معا في جوهر واحد بشرط أن ننظر في كل واحد منهما على انفراد. وهذا ما يفعله علماء الهندسة الذين يتخذون كموضوع لعلمهم الجسم الممتد طولا وعرضا وعمقا. ذلك أنهم من أجل معرفة الجسم معرفة جيدة يعتبرون فيه أول الأمر بعدا واحدا هو الطول، ويطلقون عليه حينئذ اسم الخط؛ ثم يعتبرون منه بعدين وهما الطول والعرض ويطلقون على ذلك السطح، ثم يعتبرون الأبعاد الثلاثة كلها مجتمعة من الطول والعرض والعمق، ويطلقون عليها اسم المجسم أو الجسم.

ومن هنا يتبين لنا كم هي سخيفة حجة بعض الشكاك الذين يريدون أن يشككوا في يقين علم الهندسة، لأن هذا العلم يفترض الخطوط والسطوح التي لا توجد قط في الطبيعة، لأن علماء الهندسة لا يفترضون بأنه توجد خطوط بدون عرض، ولا سطوح بدون عمق، وإنما يفترضون فقط بأنه يمكن أن نعتبر الطول بدون الالتفات إلى العرض. وهذا مما لا شك فيه. والأمر هنا كالحال عندما نقيس مسافة من مدينة لأخرى، ذلك أننا هنا لا نقيس إلا طول الطريق دون أن نكلف أنفسنا عناء قياس عرضها. والحال أنه كلما أمكن تفصيل الأشياء إلى صفات وأحوال مختلفة كلما صار الفكر قادرا على أن يتعرف عليها جيدا. وهكذا نرى أننا ما لم نميز في الحركة تعيين المكان المتجهة إليه الحركة ذاتها بل وفي أنحاء أخرى من هذا التعيين لا يمكن أن نعلل تعليلا واضحا لفكرة الانعكاس والانكسار. وهذا ما تم بسهولة القيام به، كما يمكن أن يلاحظ ذلك في كتاب ديكارت (عن انكسار الضوء. الفصل الثاني).

والكيفية الثالثة لإدراك الأشياء عن طريق التجريد هي أننا نحصل على هذه المعرفة متى كان لشيء واحد صفات متعددة، فنحن نستطيع أن نجرد منه واحدة دون أن نفكر في الأخرى مع أنه قد لا يكون بينها إلا تمييز من جهة العقل. ويتم الأمر على هذا النحو: فإذا تأملت بأني أفكر وبالأولى أنا الذي يفكر في المعنى الذي لي عن ذاتي المفكرة، فإني أستطيع أن أعتبر شيئا يفكر بدون أن ألتفت إلا إلى الأنا، وإن كان الأنا والذي يفكر ليسا إلا شيئا واحدا. وهكذا فإن الفكرة التي أتصور بها شخصا يفكر لا يمكنها أن تمثل الأنا فحسب، وإنما سائر الأشخاص الأخرى التي تفكر. وكذلك الأمر عندما أرسم على ورقة مثلثا متساوي الأضلاع، فإني إذا حاولت أن أعتبره في المكان

الذي يوجد هو فيه بسائر أعراضه وخواصه التي تحدده، فإنه لا يحصل لي معنى إلا معنى المثلث وحده، لكني عندما أحول فكري عن اعتبار جميع الأوضاع المخصوصة، وأحصر فكري في حقيقة أن هذا شكل محدود بثلاثة خطوط متساوية فإن الفكرة التي تتولد عندي تمثل من جهة أولى على نحو واضح هذا التساوي للخطوط، كما تمثل من جهة ثانية قدرة أتمكن بها تصور جميع المثلثات المتساوية الأضلاع. ولو أني تقدمت كثيرا، وأني عندما لا أقف عند هذا التساوي للخطوط، فقد أعتبر بأن هذا شكل محدود بثلاثة خطوط مستقيمة، وأكون فكرة يمكنها أن تمثل سائر أنواع المثلثات. ثم إنني عندما لا أتوقف عند عدد الخطوط فقد أعتبر أن هذا الشكل مسطح مستو محصور بخطوط مستقيمة، والفكرة التي أكونها عنه يمكن أن تشكل جميع الأشكال المحدودة بخطوط مستقيمة. وهكذا فإني أستطيع أن أرتقي درجة فدرجة إلى غاية الاتساع. والحال في هذه التجريدات كما أننا نرى دائما بأن الدرجة السفلى تتضمن الدرجة العليا، مع بعض التعيين المخصوص، كذلك نرى أن الأنا يجمع ويضم ما يفكر فيه، ويضم المثلث المتساوي الأضلاع المثلث، ويضم المثلث الشكل المستقيم الخطوط لكن الدرجة العليا لما كانت أقل تعينا أمكن أن تمثل أشياء كثيرة.

وأخيرا، فمن الواضح أنه بواسطة هذه الأنواع من التجريدات، تصير الأفكار، من كونها جزئية إلى عامة، ومن كونها عامة إلى أكثر عمومية. وهذا يتيح لنا أن ننتقل مما لنا أن نقوله عن المعاني المعتبرة حسب الكلية والجزئية.

الفصل السادس

المعاني معتبرة حسب عمومها وخصوصها وجزئيتها

ومع أن الأشياء التي توجد مفردة جزئية، فإنه، بواسطة التجريد الذي فسرناه آنفا، قد لا تنفك تحصل لنا عنها أنواع كثيرة من المعاني بعضها يمثل شيئا واحدا كالفكرة التي تكون لنا عن كل واحد منا بذاته، وبعضها الآخر يمثل لنا أشياء كثيرة كالحال مثلا عندما نتصور مثلثا بدون أن نعتبر فيه شيئا غير كونه شكلا من ثلاثة خطوط، وثلاثة زوايا، والفكرة التي تتكون عنه يمكن أن تستخدم في تصور سائر المثلثات الأخرى.

ثم إن الأفكار التي لا تقدم لنا إلا شيئا واحدا تسمى جزئية وما تمثله يسمى أفرادا. أما المعاني التي تقدم لنا أشياء كثيرة فهي تسمى كلية وعامة ومشتركة.

والأسماء التي تستعمل في الدلالة على الأولى نطلق عليها الأسماء الخاصة (الأعلام) مثل سقراط، روما، وفرس الاسكندر. أما الأسماء التي تستخدم في الدلالة على الأخيرة فإننا نطلق عليها أسماء مشتركة، فإنه يجوز أن نطلق عليها حدودا عامة.

إلا أنه ينبغي أن نلاحظ بأن الأسماء تكون عامة على وجهين: أحدهما ما تكون دلالته مقولة بالتواطؤ وهي التي تكون مرتبطة بالأفكار العامة بحيث يكون نفس الاسم مقولا على كثيرين حسب التلفظ به، وحسب المعنى المفهوم منه، وذلك مثل الأسماء التي ذكرناها آنفا، كإنسان وفرس، ومدينة، وثانيهما ما يطلق عليه الاشتراك، وتحصل هذه الأسماء عندما يكون التلفظ بصوت ما قد ربطه الناس بمعان مختلفة بحيث يصير هذا الصوت دالا على كثيرين لا بحسب نفس المعنى بل بحسب معان مختلفة اقتضاها الاستعمال، وهكذا، مثل لفظ قانون، إذ صار هذا اللفظ يدل على آلة الحرب، وعلى مرسوم مجمع ديني؛ وعلى نوع من التسديد والضبط. إلا أن هذا اللفظ صار دالا على معان مختلفة.

وهذه الدلالة الكلية الاشتراك تنقسم إلى نوعين:

لأن مختلف المعاني المحمولة على تلفظ صوت واحد إما لا تكون لها علاقة طبيعية فيما بينها كما هو الأمر في لفظ Canon قانون وإما أن توجد لها هذه العلاقة كما يحدث أن تربط معنى بلفظ، فإنما كان ربطه به لوجود علاقة علة أو معلول أو

علامة أو مشابهة ما للمعنى الأول، وحينئذ فإن هذه الأنواع من الألفاظ المشتركة تسمى بالمتشابهة مثلا عندما ننسب لفظ صحيح (Sain) إلى الحيوان والهواء واللحوم، فلأن المعنى المرتبط بهذا اللفظ دال في الأساس على الصحة التي لا تليق إلا بالحيوان، ولكننا قد نلحقه بمعنى آخر قريبا منه مما يكون سببا للصحة، وهذا ما يجعلنا نقول إن الهواء صحيح، ولحم صحي، لأن كل هذا يصلح أن يحافظ على الصحة. غير أننا عندما نتكلم هنا عن هذه الألفاظ العامة فإنما نعني الألفاظ المتواطئة التي توصل بالمعاني الكلية والعامة.

والحال أنه في هذه المعاني العامة، يوجد أمران يتعين أن نميز بينهما، وهما جهة المفهوم وجهة الماصدق، ونسمي مفهوم معنى ما الخصائص أو مجموع الصفات التي يشتمل عليها المعنى في ذاته والتي لا يمكن أن ننزعها عنه إلا وبطل المعنى كمفهوم معنى المثلث فإنه يشتمل ويستغرق الامتداد والشكل وثلاثة خطوط مستقيمة، وثلاثة زوايا، ومساواة هذه الزوايا لقائمتين. وأسمي ما صدق معنى ما مجموع الأفراد التي يصدق عليها هذا المعنى، وقد نطلق عليه أيضا ما يدخل تحت لفظ عام يكون بالنسبة إلى تلك الأفراد أعلى منها، مثل فكرة المثلث التي تصدق على سائر الأنواع المختلفة للمثلثات.

إلا أنه مهما تكن هذه الفكرة العامة مستغرقة، بدون تمايز، لجميع الأفراد التي تصدق عليها أي جميع ما يدخل تحتها ويدل عليها جميعا اسم عام، فإنه بالرغم من ذلك يوجد هذا الفارق بين الصفات التي يشملها هذا المعنى، وبين الأفراد التي يستغرقها هذا المعنى، وهو أنه لا يمكن أن ننزع صفة من صفاته إلا وبطل هذا المعنى العام كما قلنا من قبل، في حين أنه يمكن أن نقيد هذا المعنى وأن نخصصه من جهة ما صدقه، وذلك بألا نستعمله إلا في بعض أفراده التي يصدق عليها بدون أن يبطل ذلك المعنى.

والحال أن هذا التقييد للمعنى العام فيما يخص جهة ما صدقه يتم على نحوين: أحدهما هو أننا عندما نضم معنى آخر متمايزا ومعينا إلى المعنى العام، كالفكرة العامة للمثلث، نضيف إليه قائم الزاوية، فإننا بذلك نضيق ونخصص هذا المعنى بنوع واحد من المثلثات، وهو المثلث القائم الزاوية. وثانيهما هو أننا عندما نضيف إلى المعنى العام فكرة غير محددة ولا متمايزة كلفظ البعض، مثل أن نقول، بعض المثلثات فإنه حينئذ يصير هذا الحد العام جزئيا لأنه صار لا يشمل إلا جزءا من الأفراد التي كان يستغرقها من قبل، وإن كنا لم نحدد بالضبط أي جزء من هذا المعنى العام الذي قد قيدناه.

الفصل السابع

في الأصناف الخمسة للمعاني الكلية: من الأجناس، والأنواع، والفصول والخواص، والأعراض

إن ما قلناه في الفصول السابقة يمهد لنا أن نفهم بقليل من الكلام الكليات الخمس التي عادة ما تشرح في المدرسة السكولائية. ذلك أن المعاني العامة تمثل لنا موضوعاتها كأشياء، وتدل على حدود تسمى جوهرية أو مطلقة، وتكون إما أجناسا أو أنواعا.

1) **الجنس**: وتسمى الأجناس أجناسا متى اشتركت اشتراكا يجعلها تشمل معاني أخرى تكون كلية أيضا مثل أن الشكل المربع الأضلاع هو جنس لمتوازي الأضلاع وللمنحرف، والجوهر هو جنس بالنسبة للجوهر الممتد الذي نسميه جسما، وللجوهر الذي يفكر مما نطلق عليه الفكر.

2) **النوع**: وهذه المعاني العامة التي تدخل تحت ما هو أعم وأشمل منها تسمى أنواعا، مثل أن الشكل المتوازي الأضلاع والمنحرف هي أنواع للشكل المربع الأضلاع والجسم والفكر هما نوعان للجوهر.

وهكذا فإن معنى واحداً يمكن أن يكون جنسا إذا قورن إلى المعاني التي يشملها ويعمها، ونوعا إذا قورن إلى معنى آخر أعم منه، مثل الجسم فإنه جنس بالنظر إلى الجسم الحي، والجسم غير الحي، ونوع بالنظر إلى الجوهر، والشكل المربع الأضلاع هو جنس بالنظر إلى متوازي الأضلاع والمنحرف، ونوع بالنظر إلى الشكل.

إلا أن هناك معنى آخر للفظ النوع لا يصدق إلا على المعاني التي لا يمكن أن تكون أجناسا. وذلك عندما يوجد معنى لا يدخل تحته إلا أفراد وجزئيات كالدائرة، فإنها لا يدخل تحتها إلا دوائر جزئية جميعها من نوع واحد. ويطلق على هذا النوع الأنواع الأخيرة أو الأنواع السفلي. وهناك جنس لا نوع له، أعني جنس الأجناس أو الجنس العالي لسائر الأجناس، سواء كان هذا الجنس هو الوجود أو كان هو الجوهر.

وهذا المعنى لا يهمنا كثيرا، وهو بحث يخص الميتافيزيقا أكثر مما يخص المنطق.

وقد قلت بأن المعاني العامة التي تمثل لنا موضوعاتها كأشياء تسمى الأجناس أو الأنواع. وليس من الضروري أن تكون موضوعات هذه المعاني هي بالفعل أشياء وجواهر، إلا أنه يكفي أن نعتبرها كأشياء من جهة أنها حتى لو كانت أحوالا أو صفات، فنحن لا نحملها قط على جواهر، وإنما نربطها بمعاني الأحوال الأقل أو الأكثر عمومية، كالشكل الذي ليس هو إلا حالا بالنظر إلى الأشكال المنحنية الأضلاع والمستقيمتها..

وخلافا لذلك فإن المعاني التي تمثل لنا موضوعاتها كأشياء ومشار إليها بحدود مرسومة أو منعوتة، فنحن إذا قارناها بالجواهر التي الحدود المرسومة تدل عليها دلالة غامضة، إما على نحو مباشر، وإما لأن هذه الحدود تدل على محمولات ذاتية ليست هي في الحقيقة إلا الشيء نفسه، وإما لأن الحدود الموضوعة تدل على أحوال حقيقية فلا نسميها حينئذ أجناسا وأنواعا، وإنما تسمى فصولا أو خواص وأعراضا.

وتسمى بعض هذه المعاني فصولا متى كان موضوع هذه المعاني محمولا جوهريا يفصل ويميز نوعا عن آخر كالامتداد والثقل، والناطق (العاقل).

ويسمى بعضها خواص متى كان موضوعها محمولا ينتمي في الحقيقة إلى ماهية الشيء، إلا أنه ليس حملا أوليا، نعتبره في هذه الماهية بل له تعلق ما بالحمل الأول كالقابل للقسمة وغير المائت ، والمؤدب.

ويسمى البعض الأخر الأعراض المشتركة متى كان موضوعها حالا حقيقية قد تكون مفارقة، على الأقل، في الذهن للشيء الذي هو عرض له دون أن يكون معنى هذا الشيء معرضا للزوال من الذهن، مثل الاستدارة والصلابة، والعادل، والحصيف. وهذه أمور ذكرناها مجملة، وينبغي أن نفصلها ونشرحها بوجه خاص.

3) الفصل:

عندما يكون للجنس نوعان وجبَ بالضرورة أن يتضمن معنى كل نوع شيئا لا يندرج في معنى الجنس، وإلا إن كان كل نوع لا يشتمل إلا على ما هو متضمن في الجنس صار النوع جنسا.

ولما كان الجنس يناسب كل نوع كان كل نوع يناسب نوعا آخر. وهكذا فإن المحمول الجوهري الأول الذي يشمل كل نوع أكثر من الجنس، يسمى فصله، والمعنى الذي لنا عنه هو معنى كلي، لأن معنى واحداً يمكن أن يقدم لنا الفصل حيثما وجد فيه أي في كل ما يرتب تحت النوع.

ومثال ذلك أن الجسم والفكر هما نوعان للجوهر. وإذن يجب أن يكون في معنى الجسم شيء زائد متميز على ما في معنى الجوهر، وعلى ما في معنى الفكر ذاته. والحال أن أول شيء نلاحظه متميزا في الجسم هو الامتداد، وأن أول شيء نلاحظه زائدا متميزا في الفكر هو التفكير. وعلى هذا فإن ما يتميز به الجسم، وهو فصله يكون هو الامتداد، وما يتميز به الفكر هو التفكير أي أن الجسم هو جوهر ممتد، والفكر هو جوهر مفكر.

ومن هنا يتبين بأن الفصل له نسبتان: فبالقياس إلى الجنس يكون الفصل مقسما ومجزئا، وبالقياس إلى النوع يكون الفصل مقوما ومعطيا الصورة للجزء الرئيسي لما هو متضمن في معنى النوع حسب مفهومه. ومن هنا نتج أن كل نوع يمكن التعبير عنه باسم واحد، مثل الفكر والجسم أو باسمين أعني بالجنس والفصل المقرونين معا. وهذا هو الحد أو التعريف كالجوهر الممتد والجوهر المفكر. وأيضا يمكن أن نتبين بأنه لما كان الفصل مقوما للنوع ومميزا له عن سائر الأنواع الأخرى، كان الفصل له مثل ما للنوع من شمول. وهكذا يجب أن يقالا معا على وجه التكافؤ والانعكاس كما نقول: كل ما يفكر فهو فكر، وكل ما هو فكر يفكر.

غير أنه قد يقع غالبا ألا نرى في بعض الأشياء محمولا من شأنه ألا يصدق على نوع واحد، وحينئذ نربط محمولات كثيرة يكون اجتماعها لا يوجد إلا في هذا النوع. وهكذا فإن بعض الأفلاطونيين عندما اعتبروا أن نوع الجن الموجودين في الهواء (الشياطين) حيوانات ناطقة مثل الإنسان لم يروا بأن الفصل بالناطق يقال على التكافؤ والانعكاس بالنسبة للإنسان، لذلك أضافوا إليه فصلا آخر، مثل المائت الذي ليس هو مكافئا ولا منعكسا على الإنسان وحده، لأنه يصدق، على الحيوان، إلا أن كلا الفصلين لا يصدقان إلا على الإنسان. وهذا ما نفعله في الفكرة التي نكونها عن معظم الحيوانات.

وأخيرا ينبغي أن نلاحظ أنه ليس دائما وبالضرورة يصدق أن الفصلين اللذين يقسمان جنسا ما يكونان إيجابيين معا. ولكن يكفي أن يكون أحدهما إيجابيا، كما يتمايز رجلان أحدهما عن الآخر، إذا كان لأحدهما مهمة لا تكون للآخر. فمهما كان الذي منهما ليست له هذه المهمة فهو لا يوجد له إلا ما يوجد لصاحبه. وهكذا يتمايز الإنسان عن الحيوان بوجه عام من جهة أن الإنسان له عقل، وأن البهيمة مجرد حيوان، لأن فكرة البهيمة لا تشتمل بوجه عام على شيء مثبت لا يوجد في الإنسان، وإنما نقرن إليها فقط سلب ما هو ثابت موجب في الإنسان وهو الفكر، حتى أن الفارق الموجود

بين فكرة الحيوان وفكرة البهيمة هو أن فكرة الحيوان لا تتضمن الفكر في مفهومها. ولكنها لا تنفيه عنه أيضا، وقد تتضمنه في ما صدقها، لأن الفكر إنما يصدق على الحيوان الذي يفكر، بينما معنى البهيمة ينفي عنها التفكير من جهة مفهومها، ومن ثم لا يصدق عليها الحيوان الذي يفكر.

4) الخاصة:

عندما نعتبر الفصل الذي يقوم النوع أي المحمول الجوهري الرئيسي الذي يميزه عن سائر أنواعه، وكذلك عندما نعتبر بوجه خاص طبيعته ووجدنا فيه أيضا بعض الخواص المرتبطة بالمحمول الأول والصادقة على النوع كله وعلى نوع واحد منه فقط Omni و Soli ، فنحن نطلق على هذا المحمول الجوهري الخاصة. ولما كانت هذه الخاصة يدل عليها بمفهوم ذاتي، أمكن أن نحملها على النوع كخاصة له، لأن الخاصية تصدق أيضا على كل ما يرتب تحت النوع، وأن المعنى الذي يكون لنا عنه متى تكونت لنا صورته أمكن أن يمثل لنا هذه الخاصية في كل ما تحصل فيه، ثم نجعلها حدا رابعا من الحدود المشتركة العامة.

مثال: إن حصول زاوية قائمة يكون فصلا ذاتيا للمثلث القائم الزاوية، ولأن وجود هذا التعلق الضروري للزاوية القائمة حاصل فإن مربع الوتر الذي يوترها، يساوي مربعات الضلعين المحيطين بالمثلث؛ وتساوي هذه المربعات يعتبر خاصية للمثلث القائم الزاوية الذي يصدق على جميع المثلثات القائمة الزوايا ولا يصدق إلا عليها وحدها.

غير أنه غالبا ما يعمم اسم الخاصة تعميما يجعله ينقسم إلى أربعة أصناف:

والصنف الأول هو ما فسرناه آنفا، ويعني أن الخاصة توجد للشيء وله وحده ولكله ودائما كالخاصية الموجودة لكل دائرة وعليها وحدها ودائما، وهي كون أن جميع الخطوط التي تمد من مركزها إلى محيطها تكون متساوية.

والصنف الثاني وهي أن الخاصية تصدق على الكل ولكن تصدق عليه وحده، كما نقول مثلا إن من خاصية الامتداد كونه قابلا للقسمة، لأن كل ممتد يمكن أن ينقسم، وإن كانت المدة، والعدد والقوة يمكنها كلها أن تنقسم.

والصنف الثالث وهو أن الخاصية تصدق على شيء واحد فقط، ولكن لا تصدق على كله؛ وكون الإنسان طبيبا أو فيلسوفا لا يصدق إلا عليه، ولكن لا يصدق على جميع الناس.

والصنف الرابع أن الخاصية تصدق على الكل وعلى شيء واحد ولكن ليس دائما، ويضرب لذلك مثال تغيير لون شعر الرأس إلى البياض، وهذا يصدق على جميع الناس، وعليهم وحدهم ولكن في الشيخوخة فقط.

5) العرض

قد ذكرنا في الفصل الثاني أننا نسمي التغير أو الحال ما لا يمكن أن يوجد بطبيعة الأمر إلا في الجوهر، مما لا يرتبط قط بالضرورة إلا بفكرة الشيء، حتى أننا نستطيع أن نتصور الشيء دون أن نلتفت إلى التغير أو الحال، كأن نتصور الإنسان بدون الالتفات إلى كونه حكيما، ولكننا لا نستطيع أن ندرك الحكمة بدون أن نتصور الإنسان أو أي طبيعة أخرى للتفكير الذي يتصف بالحكمة.

والحال أننا عندما نقرن فكرة مختلطة وغير محدد للجوهر بفكرة متمايزة لحال ما، فإن هذه الفكرة يلزمها أن تستحضر جميع الأمور التي هذه الفكرة حال لها، كفكرة الحكمة التي تقتضي جميع الناس الحكماء، ومعنى الاستدارة التي تقتضي جميع الأجسام المستديرة، وحينئذ فإن هذا المعنى المعبر عنه بمفهوم الحكمة والاستدارة هو الذي يكون اللفظ الكلي الخامس، ونطلق عليه العرض، لأنه ليس جوهريا في الشيء الذي نحمله عليه إذ لو كان جوهريا لكان إما فصلا أو خاصة.

غير أنه يجب أن نلاحظ هنا، كما قلنا سابقا أننا عندما نعتبر جوهرين أو شيئين في ذات الوقت معا، فنحن نستطيع أن نعتبر كل واحد منها حالا للآخر، وهكذا فإن الإنسان المدثر بثوبه يمكن أن ننظر إليه ككل مركب من هذا الإنسان، ومن ثيابه المدثر بها، لكن هذا المدثر بالقياس إلى هذا الإنسان هو فقط حال أو ضرب من التغير طرأ عليه من الوجه الذي نظر إليه، وإن كانت أثوابه هي أشياء، لذلك فإن كون المدثر مدثرا ليس إلا كليا من الكليات الخمس.

وهذا هو كل ما يتعلق بالكليات الخمس التي كانت المدرسة السكولائية تطنب فيها القول بدون فائدة لأنها لا تستخدم إلا قليلا في معرفة الأجناس والأنواع، والفصول المميزة، والخواص والأعراض.

ولكن المهم هو أن نعرف الأجناس الحقيقية للأشياء والأنواع الحقيقية لكل جنس، وفصولها الحقيقية، وخواصها الحقيقية، والأعراض التي تصدق عليها ولهذا السبب سنوضح هذا الأمر في الفصول الآتية بعد أن نتناول بعض الألفاظ أو الحدود المركبة.

الفصل الثامن

في الحدود المركبة وكليتها أو جزئيتها

إنه غالبا ما نقرن إلى حد ما حدودا أخرى مختلفة مما يؤلف في ذهننا فكرة كلية أو معنى كليا بحيث يحدث لنا أحيانا أن نثبته أو ننفيه؛ وهذا أمر لا يجوز أن نحكم به أو نسلبه عن هذه الحدود متى كانت منفصلة. مثلا في هذه العبارات المركبة: إنسان حكيم، جسم شفاف، ألكسندر بن فيليب.

وقد تتم هذه الإضافة أحيانا من حيث هي زيادة باسم الموصول، إذ يمكن أن نقول: الجسم الذي يشف وألكسندر الذي هو ابن فيليب، والقس الذي هو الحبر الأعظم النائب عن السيد المسيح عليه السلام.

ويجوز أن نقول أيضا إن هذا الموصول إذا لم يكن صريحا فقد يمكن أن يكون ضمنيا إلى حد ما، لأنه يمكن أن يعبر عنه إن شئنا دون أن يطرأ تغيير ما على القضية. ذلك أن قولنا: جسم شفاف أو الجسم الذي يشف أو مشف هو قول يدل على شيء واحد.

والذي هو ملفت للنظر في هذه الحدود المركبة هو أن الإضافة أو الزيادة التي نلحقها بحد ما تكون على نوعين: إضافة شارحة، أو تقييدية، تخصيصية، وتكون الزيادة شارحة فقط، متى كانت لا تشرح إلا ما كان متضمنا في المفهوم من معنى الحد الأول، أو متى كانت لا تشرح على الأقل إلا ما يصدق على الحد من جهة كون هذا المعنى واحدا من أعراضه بشرط أن يصدق عليه في عمومه وعلى كل ما صدقه. ومثال ذلك الإنسان الذي يرغب بطبعه أن يكون سعيدا أو الإنسان الذي هو فان. . . فهذه الزيادات ليست إلا تفسيرات وشروحا، لأنها لا تغير في شيء من معنى لفظ الإنسان؛ ولا تقيده حتى يصير لا يدل إلا على جزء من الإنسان، وإنما تشير فقط إلى ما يصدق على جميع الناس.

وجميع الزيادات التي نضيفها إلى الأسماء فتميز فرداً ما هي إضافات من هذا

القبيل، كأن نقول مثلا: إن باريس هي أكبر مدينة في أوربا، والسيد المسيح عليه السلام الذي كان أكبر قائد في العالم، وأرسطو أمير الفلاسفة، ولويس الرابع عشر ملك فرنسا، ذلك أن الحدود الفردية أو الجزئية المعبر عنها على هذا النحو من البيان تؤخذ دائما في جميع ما صدقاتها باعتبارها تحدد كل ما يمكنها أن تظهره في هذا ألما صدق.

والنوع الثاني من الزيادة، التي تسمى تقييدية تحصل متى أضفنا شيئا إلى اسم عام فقيدنا من دلالته، مما يجعل أن هذا الاسم لا يؤخذ في كل ما صدقه، وإنما يؤخذ فقط جزء من هذا الماصدق، كأن نقول: الأجسام الشفافة، والرجال العلماء، والحيوان العاقل. فليست هذه الزيادات مجرد تفسيرات وإنما هي تخصيص؛ لأنها تحصر وتضيق مدلول ما صدق الحد الأول. ذلك أن لفظ الجسم لا يدل إلا على جزء من الأجسام، ويدل لفظ الرجل على جزء من الرجال كما يدل لفظ الحيوان على جزء منه.

وهذه الإضافات تكون بحيث إنها تجعل الاسم العام جزئيا متى أضفنا إليها شروطا جزئية. كأن أقول مثلا القس الذي هو موجود اليوم؛ إذ هذه الزيادة تضيق اللفظ العام للقس، وتحصره في شخص واحد، مفرد هو ألكسندر السابع.

وفضلا عن ذلك يمكن أن نميز نوعين من الحدود المركبة أحدهما من جهة العبارة، وثانيها من جهة المعنى فقط.

والنوع الأول هو الزيادة التي تقع في الحدود، كما ذكرنا في الأمثلة السابقة، إذ كانت الإضافة من جهة العبارة.

والنوع الثاني هو أن بعض الحدود لا يقع التعبير عنها صراحة، ولكن فقط على وجه من التضمين، كما نقول هنا في فرنسا: الملك. فهذا حد مركب من جهة المعنى، لأننا عندما ننطق بهذا اللفظ لا يخطر ببالنا المعنى العام وحده الذي يطابق هذا الاسم، وإنما نقرن به في ذهننا فكرة لويس الرابع عشر الذي هو الآن ملك فرنسا. وهناك كثرة لا متناهية من الحدود تدور في المخاطبات العادية للناس، وهي حدود مركبة على هذا النحو كأن نقول: السيد، في كل أسرة على حدة، فيكون لفظ السيد دالا «على تركيب ضمني».

وأيضا قد توجد ألفاظ مركبة من جهة العبارة بالنسبة لشيء ما وتكون كذلك مركبة من جهة المعنى بالنسبة لأشياء أخرى كما نقول مثلا: أمير الفلاسفة، فهذا حد مركب من جهة العبارة، لأن لفظ الأمير يتعين بحد الفيلسوف، لكن بالنظر إلى أرسطو الذي ينعت في المدرسة السكولائية بهذا اللفظ، فليس هو لفظا مركبا إلا من جهة المعنى،

لأن فكرتنا عن أرسطو لا توجد إلا في الذهن بدون أن ندل عليها بأي صوت يميزها على وجه خاص.

وجميع الحدود المحصلة المعاني أو الوصفية، فهي تكون إما دالة على أجزاء من حد مركب، متى كانت ذواتها معبرا عنها صراحة، وإما أن تكون مركبة من جهة المعنى متى كانت دالة بالتضمن. ذلك أنه كما قلنا في الفصل الثاني، فإن هذه الحدود المحصلة المعاني تشير مباشرة إلى موضوع، وإن كان ذلك على وجه من الإنبهام، كما تشير على نحو غير مباشر إلى صورة أو حال، وإن كان ذلك على نحو متميز. وهكذا فإن هذا الموضوع ليس إلا فكرة عامة جدا وشديدة الانبهام سواء أكانت هذه الفكرة دالة أحيانا على موجود أو كانت أحيانا أخرى دالة على جسم يتحدد في العادة بالمعنى المتمايز للصورة التي ترتبط به كقولنا اليوم (قائمة Album) التي تدل على شيء له صفة البياض. إذ ما يعين المعنى المختلط للشيء كونه لا يمثل إلا الأشياء التي توجد لها هذه الصفة. لكن ما يلفت الانتباه في هذه الحدود المركبة أن منها ما يتعين في الحقيقة للدلالة على فرد واحد، مما لا يخلو أن تبقى محافظة على كلية مشتركة يمكن أن نطلق عليها الاشتراك المثير للخطأ. ذلك أن الناس لما اتفقوا على أن الحد لا يدل إلا على شيء مفرد وأعياهم أن يميزوا أي شيء هو هذا المفرد الواحد، فقد صار بعضهم يطلقه على شيء، ويطلقه الآخرون على شيء آخر، مما أعوز إلى أن يحدد إما باعتبار تنوع الطرق المناسبة وإما باعتبار سياق الخطاب حتى يمكن أن تعرف دلالته بالضبط.

وهكذا فإن عبارة «الدين الحق» لا تدل إلا على دين واحد وهو الدين الكاثوليكي، بما هو دين قائم على الحقيقة. لكن لما كان كل شعب، وكل طائفة تعتقد أن دينها هو الحق، صار هذا اللفظ مشتركا في أفواه الناس، وإن كان هذا خطأ.

وعندما نقرأ لمؤرخ بأن أميرا من الأمراء كان متحمسا للدين الحق، فلا نستطيع أن نفهم ما يقصده بذلك إذا لم نعرف أي دين كان عليه هذا المؤرخ. فإذا كان المؤرخ من طائفة البروتستانت كان المقصود بقوله: الدين البروتستانتي، وإذا كان هذا المؤرخ عربيا، من أصحاب محمد عليه السلام، وكان يتحدث عن أميره، فهذا يعني دين محمد؛ ويمكن أن نحكم بأن هذا الدين المقصود هو الدين الكاثوليكي، إذا كان هذا المؤرخ كاثوليكيا:

فالحدود المركبة التي تكون على هذا النحو من الاشتراك المثير للغلط هي، من جهة المبدأ، تلك الحدود التي تشتمل على صفات لا تحكم عليها الحواس، وإنما الفكر وحده هو الذي يحكم عليها مما سهل على الناس أن تكون لهم إزاءها آراء متباينة.

فإذا قلت مثلا، لم يكن المجندون في جيش ماريوس إلا من الرجال الذين يكون طول كل واحد منهم ستة أقدام، فإن هذا الحد المركب من رجل طوله ستة أقدام ليس يعرض له أن يكون اشتراكه مغلطا، لأنه من السهل أن نعد الرجال وأن نحسب طول كل واحد منهم لنحكم ما إذا كان لكل واحد منهم ستة أقدام طولا ؛ لكن إذا قلنا لا يجند إلا الرجال الأبطال الشجعان، فحد الرجال الشجعان معرض لأن يكون اشتراكه مثيرا للغلط أي قد يحمل هذا الحد على رجال نعتقد شجاعتهم ولا تكون لهم هذه الصفة على الحقيقة.

والحدود الدالة على المقارنة والمفاضلة تكون أيضا معرضة للاشتراك المثير للخطأ كأن نقول: أعظم عالم في الهندسة موجود في باريس وأكبر علماء الإنسانية، والأكثر استقامة، والأغنى مالا: إلا أن هذه الحدود وإن كانت تعينها شروط شخصية فردية إذ كان رجل واحد في باريس هو أكبر علماء الهندسة، فإن هذا اللفظ على الأقل، يمكن أن يحمل بسهولة على كثيرين حتى وإن كان لا يصدق في الحقيقة إلا على فرد واحد، لأنه من السهل أن يقتسم أشخاص إحساسهم إزاء هذا الموضوع (أعظم عالم في الهندسة). وهكذا يحمل كثير من الناس هذا اللفظ على من يعتقدون كونه حاصلا على هذه الميزة أكثر من غيره.

وكذلك فإن الألفاظ، مثل رأي كاتب ما، ومذهب كاتب حول هذا الموضوع تدخل في عداد من هذا القبيل، ولا سيما أن كل كاتب ليس واضحا تمام الوضوح، حتى يقع الخصام حول رأيه كما نرى الفلاسفة اليوم يتجادلون فيما يخص آراء أرسطو، وكل أحد من المتخاصمين ينتمي إليه ويجره إلى جانبه. لأن أرسطو وإن كان له رأي واحد حول هذا الموضوع أو ذاك بالرغم من اختلاف الفهم لرأيه، فإن هذه الألفاظ، مثل رأي أرسطو مشتركة الدلالة ومثيرة للمغاليط. إذ كل واحد يسمى رأي أرسطو ما قد فهمه على أن هذا هو رأيه الحقيقي. وهكذا يفهم بعض الناس شيئا، ويفهم آخرون غيره. فهذه الألفاظ المتعلقة بآراء أرسطو حول موضوع ما يمكن أن تصدق على أشياء كثيرة، أيا كان الأشخاص الذين يقتسمون هذه الآراء، أعني أن هذه الحدود تصدق على آراء ننسبها إلى أرسطو، وتدل في اعتبار كل أحد على ما أدركه وفهمه من هذا الفيلسوف.

ولكن حتى نفهم ما تشترك فيه هذه الحدود التي سميناها الاشتراك المثير للغلط، وجب أن نلاحظ أن هذه الألفاظ دالة على جهة المفهوم إما بصريح العبارة أو من جهة المعنى. والحال أنه كما قلنا ينبغي أن نعتبر في الألفاظ ذوات المفهوم أمرين: الحد الذي يعبر عنه على نحو مباشر، ولكن بطريق مبهم والصورة أو الكيفية التي يعبر بها

على نحو متمايز، وإن كان ذلك بطريق غير مباشر. وهكذا فإن الأبيض يدل على الجسم على وجه مختلط، والبياض على نحو متمايز ورأي أرسطو يدل كل واحد منهما على فكرة أو مذهب بكيفية مختلطة، ويدل على علاقة هذه الفكرة بأرسطو دلالة متمايزة ننسبها إليه.

وعلى ذلك عندما يلحق الاشتراك هذه الألفاظ فليس ذلك بوجه خاص بسبب هذه الصورة أو هذه الكيفية التي وإن كانت متمايزة، فهي ثابتة، وليس أيضا بسبب الحد المختلط، عندما يبقى على اختلاطه، لأن أمير الفلاسفة مثلا، لا يمكن أبدا أن يكون مشتركا متى لم نطلق فكرة أمير الفلاسفة على أي فرد معلوم؛ بل لأن الاشتراك يحصل فقط، لأن فكرنا غالبا ما يستبدل هذا الحد المختلط جدا بحد آخر متمايز ومعين ينسب إليه الصورة والكيفية؛ لأنه لما كان الناس مختلفين حول هذا الحد كذات، فإنهم يطلقون هذه الكيفية على أشخاص عديدين، ثم يضعون لها هذا اللفظ الذي يعتقدونه ملائما كما كانوا يفعلون فيما مضى إذ كانوا يطلقون أمير الفلاسفة على أفلاطون، ويطلقونه الآن على أرسطو.

ولفظ الدين الحق، لما كان لا يقترن إلا بالمعنى المتمايز لكل دين مخصوص، وكان باقيا على اختلاطه، فإنه ليس لفظا مشتركا، لأنه لا يدل إلا على الدين الحق. لكن الفكر الإنساني ربط هذا المعنى للدين الحق بفكرة متمايزة لبعض الاعتقادات المخصوصة الواضحة. ومن ثم دخل عليه الاشتراك وصار يدل في لسان كل شعب من الشعوب على عبارة يعتبرونها حقيقية.

وهكذا الأمر مع هذه الألفاظ: (رأي هذا الفيلسوف حول مادة معينة) ، إذ لما بقيت عامة، فإنها تدل فقط على المذهب الذي علمه هذا الفيلسوف بخصوص هذه المادة كما كان أرسطو يعلم مذهبه على طريقته في طبيعة النفس. فيقال هذا رأي هذا الكاتب عن نفسنا. ويكون لفظ (النفس) دالا على مذهب ما، وإن ظل هذا المعنى مختلفا لا يصدق على فكرة متمايزة، مع أن هذه الألفاظ ليست مشتركة على الإطلاق. لكن هذا اللفظ (النفس) الدال على مذهب متصور على نحو مختلط قد يعمل الفكر على أن يستبدله بمذهب متمايز، ويعطى له حدا واضحا. وحينئذ فإنه حسب الأفكار المتمايزة التي نستبدلها به يصير هذا الحد مشتركا. وهكذا فإن رأي أرسطو المتعلق بطبيعة أنفسنا هو لفظ مشترك على لسان بومبونس Pomponace الذي يزعم أن النفس فانية. أما على ألسنة كثير من شراح هذا الفيلسوف فإنهم يدعون خلافا لذلك بأن النفس خالدة، مثل ما كان يقول أساتذة أرسطو أعني أفلاطون وسقراط. ومن هنا حدث أن صارت أصناف

هذه الألفاظ غالبا ما تدل على شيء لا تصدق، على نحو غير مباشر، صورته المعبر عنها به.

ولنفرض مثلا أن اسم فيليب لم يكن على الحقيقة أبا للإسكندر كما أراد الإسكندر نفسه أن يجعلنا نعتقد ذلك. فاللفظ (ابن فيليب) الذي يدل بوجه عام على من أنجبه فيليب، إن كان يصدق خطأ على الإسكندر، إنما يعني شخصا ليس هو على الحقيقة ابن الإسكندر.

ولفظ (رأي الكتاب المقدس) لما كان يصدق خطأ على صاحب البدعة المخالفة للكتاب المقدس، إنما يدل في منطوقه على هذا الخطأ الذي يظنه صاحب البدعة هو رأي الكتاب المقدس، ويسمى في اعتقاده رأي الكتاب المقدس. لذلك فإن اتباع المذهب الكالفيني ليسوا هم من الكاثوليك، حتى يحتجوا بأنهم يتبعون (كلمة الله). لأن هذين اللفظين (كلمة الله) يدلان في منطقهم على جميع الأخطاء التي يتخذونها بالنسبة لكلام الله على زعمهم.

الفصل التاسع

في وضوح المعاني وتمايزها واختلاطها

يمكن أن نميّز في فكرة ما وضوحها من تمايزها وانبهامها من اختلاطها. لأنه يمكننا أن نقول: إن فكرة ما واضحة لنا متى خلبتنا وبهرتنا شدة حيويتها وإن لم تكن متمايزة. ولما كانت فكرة الألم تؤثر فينا تأثيرا عميقا، وتسمى لذلك واضحة، فهي بالرغم من ذلك مختلطة من وجهة كونها تقدم لنا الألم، مثل ألم اليد المجروحة، وإن كانت فكرة الألم لا توجد إلا في فكرنا.

ويمكن أن نقول على الأقل بأن فكرة ما متمايزة مثلما أنها واضحة وإن انبهامها لم ينشأ إلا عن اختلاطها، كالحال في الألم فإن الإحساس به وحده يؤثر فينا ويكون واضحا، وكذلك متمايزا. ولكن الاختلاط بكون هذا الإحساس يوجد في اليد قد لا يكون واضحا. فإن أخذنا إذن بالنسبة لشيء واحد وضوح الأفكار وتمايزها كان من الأهمية بمكان أن نفحص لماذا كانت بعض هذه الأفكار واضحا وبعضها متمايزا.

ومما يمكن أن نعرفه على أحسن وجه بالأمثلة أفضل مما نعرفه بوسيلة أخرى، هو أننا سنقوم بإحصاء مبادئ أفكارنا التي هي واضحة ومتمايزة، وبإحصاء مبادئ الأفكار التي تكون مبهمة ومختلطة.

والفكرة التي تكون لكل واحد منا بأنه شيء مفكر هي فكرة واضحة، وكذلك فكرتنا عن سائر متعلقات فكرنا بأن نستدل ونشك ونريد، ونرغب ونحس ونتخيل.

وأيضا لنا أفكار واضحة ومتمايزة عن الجوهر الممتد، وعما يصدق عليه من نحو الشكل والحركة والسكون. لأنه حتى لو أننا استطعنا أن نتصور بأنه لا يوجد جسم ولا شكل فمما لا نستطيع أن نكذبه هو الجوهر الذي يفكر مادمنا نفكر، وعلى الأقل فنحن لا نستطيع أن نخفي عن أنفسنا بأننا لا نتصور بوضوح الامتداد والشكل. وأيضا نستطيع أن نتصور بوضوح وتمايز، الكون والوجود، والمدة والنظام المرتب والعدد، بشرط أننا نفكر فحسب بأن مدة كل شيء هي حال أو كيفية بها نتصور هذا الشيء من حيث هو

مستمر الوجود. وبالمثل فإن الترتيب المنظم والعدد لا يختلفان في شيء عن الأشياء المرتبة والمعدودة.

وجميع هذه المعاني المذكورة هي من الوضوح حتى أننا إن أردنا في معظم الأحوال أن نزيدها وضوحا، ولم نكتف بتلك المعاني التي نصيغها على وجه طبيعي لم نعمل إلا على إضفاء الغموض واللبس عليها.

ويجوز كذلك أن نقول بأن الفكرة التي لنا عن الله في هذه الحياة الدنيا هي فكرة واضحة متمايزة من وجه، وغامضة من وجه آخر وغير تامة. [إن هذه الفكرة واضحة لكونها تكفي أن نعرف في الله تعالى عددا كبيرا من الصفات التي نحن متيقنون أنها لا توجد إلا في الله وحده، ولكنها فكرة غامضة إذا نحن قارناها بالفكرة التي توجد عند أصحاب اليمين السعداء في الجنة]. ثم إنها فكرة غير كاملة باعتبار أن فكرنا لما كان متناهيا، لا يمكنه أن يتصور الشيء اللامتناهي إلا تصورا ناقصا. إلا أن الشروط تكون مختلفة بالنسبة لكون فكرة تامة وكونها واضحة. وتكون الفكرة تامة متى أظهرت لنا كل ما يوجد في موضوعها، وتكون واضحة متى أظهرت لنا هذه الموضوع ظهورا يمكننا أن نتصوره على نحو واضح ومتمايز. أما الأفكار المختلطة والملتبسة فهي تلك التي تكون لنا عنها كيفيات محسوسة، مثل الألوان والأصوات والروائح والأذواق، والبارد والساخن، والثقل وما أشبه ذلك من نحو رغباتنا عن الجوع والعطش والألم الجسماني وغير ذلك. وهذا ما جعل كون هذه الأفكار مختلطة، إذ نحن لما كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا، وكانت الأمور الخارجية تؤثر فينا تأثيرا من شأنه أن يحدث إحساسات متباينة في أنفسنا عن طريق الانطباعات التي ينفعل بها جسمنا، صارت النفس التي تبين لنا أنه ليس بإرادتها تثار فيها إحساساتها، وإنما توجد لها هذه الإحساسات بمناسبة بعض الأجسام كأن نحس بالحرارة عندما نقترب من النار - صارت النفس لا تقتصر على أن تحكم بأنه يوجد شيء خارج عنها تسبب لها في أن أحدث فيها تلك الإحساسات، مما أصبحت لا تنخدع له، وإنما تجاوزت إلى ما وراء ذلك، وقد اعتقدت أن ما يوجد في هذه الأشياء يشبه من كل وجه الإحساسات أو الأفكار التي نحصل لها بمناسبتها. ومن هذه الأحكام كونت النفس منها معاني، بأن نقلت هذه الإحساسات للحرارة واللون وغيرها إلى الأشياء ذاتها التي هي خارجة عنها. وهذه هي الأفكار الغامضة والمختلطة التي لنا عن الصفات المحسوسة إذ أضافت النفس أفكارها الخاطئة إلى ما تريد الطبيعة أن تعرفه للنفس.

ولما كانت هذه الأفكار غير طبيعية ولكنها اعتباطية فقد وقع التصرف فيها على

نحو غريب؛ فمع أن الحرارة والاحتراق ليسا إلا إحساسين: إحداهما ضعيف والآخر قوي؛ فإن الناس قد جعلوا الحرارة في النار، وقالوا إن للنار حرارة ولكن لم يضعوا فيها الاحتراق أو الألم الذي يحس به متى اقتربنا منها اقترابا كبيرا، ولم يقولوا كذلك بأن للنار ألما مبرحا: [ولكن لو تبين الناس أن الألم لا يوجد في النار التي تحرق اليد فلربما انخدعوا أيضا في الاعتقاد بأن الألم إنما يوجد في اليد التي أحرقتها النار في حين أنهم لو انتبهوا جيدا لأدركوا أن الألم لا يوجد إلا في الفكر، وإن كان ذلك بمناسبة ما يحدث في اليد، لأن ألم الجسم ليس شيئا آخر غير الإحساس بالنفور الذي تدركه النفس إزاء بعض الحركات المخالفة للبنية الطبيعية لجسمها].

وهذا ما اعترف به فقط بعض قدماء الفلاسفة من نحو السيد «سيرنايك Cyrenaics» بل وأيضا قد اعترف القديس أوغسطين في مواضع كثيرة من كتبه: فقد قال في المقالة الرابعة عشرة من كتابه مدينة الله، في الفصل الخامس عشر: «بأن الآلام التي نسميها جسمانية ليست ناشئة عن الجسم بل عن النفس التي هي موجودة في الجسم، وبسبب الجسم». وقد أضاف إلى قوله هذا: «ذلك أن ألم الجسم ليس إلا حزن النفس، بسبب جسمها، وليس إلا مغايرة النفس لما يحدث في الجسم. وذلك إن ألم النفس الذي نطلق عليه الحزن هو المعارضة التي تبديها النفس للأشياء التي تقع خلافا لرغبتنا.

وقيل في الكتاب السابع من سفر التكوين، في الفصل التاسع عشر: إن النفور الذي تشعر به النفس صادر عن معرفتها أن الفعل الذي تضبط به الجسم، يمنعه الاضطراب الحاصل من مزاجها، وهو اضطراب يسمى بالألم.

وفي الحقيقة إن ما يبين أن الألم الذي نسميه جسمانيا يوجد في النفس لا في الجسم هو أن نفس الأشياء التي تسبب لنا الألم، متى فكرنا فيها، لا تكون هي السبب المحدث له، وهذا واضح عندما يشتغل فكرنا بأمور أخرى، كما حدث لقسيس من قلعة Calame بأفريقيا كما ذكر ذلك القديس أوغسطين في المقالة الرابعة عشر من كتاب مدينة الله في الفصل الخامس والعشرين: [بأن هذا القسيس المذكور كان يستطيع أن يغيب عن حواسه، ويتخلى عنها، ويبقى كالميت، فلم يكن يحس بشيء قط متى وخزناه بل لا يشعر إطلاقا متى مسته النار].

وفضلا عن ذلك يجب أن نلاحظ أنه ليست الهيأة الرديئة الخاصة باليد ولا الحركة التي يحدثها الاحتراق لها هي ما يجعل النفس تشعر بالألم، ولكن يجب أن تنقل هذه الحركة إلى الدماغ بواسطة خيوط دقيقة، مما تشتمل عليه الأعصاب. كالحال في

الأنابيب التي تمتد فيها أوتار دقيقة. إذ تلك الخيوط الدقيقة هي التي تمتد من الدماغ إلى سائر أجزاء الجسم مما يجعل أننا لا نستطيع أن نحرك تلك الخيوط الدقيقة إلا إذا حركنا أيضا جزءا من الدماغ الذي تنحدر منه تلك الخيوط إلى سائر أعضاء الجسم؛ لذلك إذا منع عائق ما أن تنقل هذه الخيوط العصبية حركتها إلى الدماغ، كما يحدث في الشلل فقد يجوز أن يرى الإنسان يده، وقد انقطعت واحترقت دون أن يشعر بألم ما من جراء ذلك. وبالعكس، وهذا شيء غريب، فقد يحصل أن يشعر إنسان بألم ما في يده وهو مجذوم اليد، كما يحصل في غالب الأحوال لمن قطعت أيديهم، لأن الخيوط العصبية التي تمتد من اليد إلى الدماغ ـ وقد تحرك بواسطة الالتواءات نحو المرفق حيث تنتهي هذه الخيوط العصبية متى كانت الذراع مقطوعة إلى هناك. يمكنها أن تجذب جزءا من الدماغ المرتبطة به الالتواءات على نحو ما يجذب هذا الجزء من الدماغ متى كانت الخيوط ممتدة إلى اليد مثلما يتحرك طرف وتر، عندما يحرك ويجس من وسطه بمثل ما يحرك طرفه، وهذا ما يجعل النفس حينئذ تشعر بمثل نفس الألم الذي تحس به عندما كانت اليد سالمة لم تقطع، لأن النفس تلتفت إلى المحل الذي اعتادت أن تصدر عنه هذه الحركة من الدماغ، تماما على شاكلة ما نراه في المرآة، إذ هو يظهر لنا في المحل الذي يوجد فيه ما نراه كما لو كان منظورا إليه بواسطة أشعة مستقيمة، لأن هذه هي الكيفية المعتادة في رؤية الأشياء.

وإنما سقنا هذا المثال لنبين بأنه من الممكن أن تنفصل النفس عن الجسم، وأنها يمكن أن تتألم بسبب النار أو بعذاب جهنم أو بالتطهير، وأنها تشعر بنفس الألم الذي تحس به متى اكتوت بالنار، لأنها حينما كانت موجودة في الجسم فإن ألم الاحتراق الذي أصابها إنما أصابها هي، ولم يصب الجسم، وأن ذلك ليس شيئا آخر غير فكرة الحزن التي تشعر بها بمناسبة ما حصل في الجسم الذي جعل الله النفس متحدة به. فلماذا إذن لا نستطيع أن نتصور أن العدالة الإلهية تستطيع أن تهيئ جزءا من المادة باعتبار الفكر وأن حركة هذه المادة تكون مناسبة لهذا الفكر حتى تحصل له أفكار مؤثرة، ذات كرب عظيم. وهذا بالضبط ما يحصل لنفسنا عند الألم الجسماني؟.

ولكن فلنرجع إلى الأفكار المختلطة، وخاصة منها فكرة الثقل فإنها إن كانت تظهر واضحة فليست بأقل منها ما تحدثنا عنه آنفا، ذلك أن الأطفال، عندما يرون أن أحجارا وأشياء أخرى مشابهة مما يسقط إلى أسفل حالما نكف عن الإمساك بها ونتركها، فإنهم يكونون فكرة عن شيء يسقط، وهذه فكرة طبيعية وحقيقية، بالإضافة إلى تكوينهم فكرة عن علة السقوط. وهذا أيضا أمر حقيقي. لكن الأطفال عندما يكونون قد رأوا شيئا آخر غير الحجارة، ولم يروا ما يدفعها إلى السقوط فإنهم يستنتجون عن طريق حكم مسبق

بأن ما لم يروه لم يكن موجودا. وهكذا فإن الحجارة تسقط من تلقاء ذاتها بسبب مبدأ داخلي (باطني) موجود فيها دون أن يكون شيء آخر قد دفعها إلى السقوط أسفل. فهذه الفكرة المختلطة والتي لم تنشأ إلا بسبب خطأهم هي التي ربطوا بها اسم الجاذبية والثقل.

وهنا أيضا يحصل لهم أن كونوا أحكاما مختلفة تمام الاختلاف عن الأشياء التي كان يجب عليهم أن يحكموا عليها بمثل حكمهم الأول. ذلك لأنهم كما كانوا قد رأوا أحجارا تتحرك إلى أسفل جهة الأرض فإنهم قد رأوا القش والتبن يتحرك نحو العنبر ورأوا قطع الحديد أو الفولاذ تتحرك نحو المغناطيس. وإذن كان لهم من الأسباب ما يجعلهم على أن يضفوا من الصفات على القش والحديد حتى يتجه نحو العنبر والمغناطيس، كما أضفوا على الأحجار من الصفات ما يجعلها تتجه نحو الأرض.

ومع أنه لم يكن ليروق لهم ذلك إلا أنهم اخترعوا قوة أو صفة وضعوها في العنبر حتى يجذب التبن، ووضعوا قوة أخرى في المغناطيس يجذب الحديد، مما أطلقوا عليها صفات الجاذبية، كما لم يكن من السهل عليهم أن يضعوا صفة في الأرض حتى تجذب الأشياء الثقيلة. ولكن مهما يكن الأمر، فهذه القوى الجاذبية، مثلها مثل الثقل لم تنشأ إلا من استدلال فاسد، ولد الاعتقاد بأنه يجب أن يكون الحديد يجذب المغناطيس، لأننا لم نر شيئا يدفع المغناطيس نحو الحديد، وإن كان من المحال أن نتصور بأن جسما يمكنه أن يجذب آخر، إلا إذا كان الجسم الذي يجذب يتحرك من تلقاء ذاته وإلا إذا كان الذي يجذب مرتبطا بسبب ما.

[وأيضا يمكن أن نلحق بهذه الأحكام لطفولتنا الفكرة التي تمثل لنا الأشياء الصلبة والثقيلة باعتبارها أكثر مادية، وأشد صلابة من الأشياء الخفيفة، والمتحللة (المتخلخلة) مما يجعلنا نعتقد أنه توجد مادة كثيرة في علبة مليئة بالذهب أكثر مما يوجد في علبة أخرى مليئة بالهواء. لأن هذه الأفكار لم تنشأ إلا من أحكامنا التي كوناها في طفولتنا عن سائر الأشياء الخارجية. وكذلك لم تنشأ إلا بالنظر إلى الانطباعات التي أثرت بها تلك الأشياء على حواسنا. وذلك لأن الأجسام الصلبة والثقيلة تؤثر تأثيرا قويا علينا أكثر مما تؤثر الأجسام الخفيفة، والنافذة، مما نتخيل كونها محتوية على مادة كثيرة، بينما ينبغي أن يحكم عقلنا بأن كل جزء من المادة لا يشغل قط إلا حيزه في المكان؛ ودائما يكون المكان المستوي مملوءا بنفس المقدار من المادة حتى أن أنبوبا سعته مقدار قدم مكعب لا يحتوي، وهو مملوء ذهبا، إلا ما يسعه من الهواء. وإن شئنا الحقيقة، فإن امتلاء الأنبوب بالهواء يكون مشتملا على مادة أكثر صلابة لسبب ليس موضع تفسيره

هنا، ويمكن أن نقول: عن هذا التخيل نشأت جميع الآراء المتطرقة لأولئك الذين يعتقدون بأن نفسنا إما أن تكون هواء لطيفا مركبا من ذرات كما يقول ديمقريط والإيبقوريون، وإما أن تكون هواء مشتعلا كما يقول الرواقيون، وإما أن تكون جزءا من نور سماوي كما يدعي قدماء أصحاب ماني وقوة نورانية كما يقال في عصرنا، أو ريح متخلخلة كما يدعي الصوسينيون: لأن جميع هؤلاء الأشخاص لم يخطر ببالهم قط بأن حجرا أو خشبا، أو طينا يمكنه أن يفكر، لذلك فإن شيشرون، مثله مثل الصوسينون قد اعتبروا أن نفسنا شعلة لطيفة، ورفضوا أن تكون نفسنا من الأرض أو الهواء، إذ هذا قول سخيف. لكن جميع هؤلاء المفكرين من أصحاب المذاهب قد اقتنعوا بأنهم لو جعلوا هذه المادة أكثر لطافة لصارت أقل مادية وأقل جسمانية، ومن ثم تصير قادرة على أن تفكر. وهذا تخيل بارد. لأنه لا تكون مادة ألطف من مادة أخرى حتى لو تجزأت إلى أجزاء دقيقة، أكثر حركة، فإنها تتقوم من جزء أقل مقاومة للأجسام الأخرى، وتنفذ بجزء آخر في مسامها بكل سهولة. لكن المادة سواء تجزأت أم لم تتجزأ، متحركة كانت أم لم تتحرك، فإنها لا تصير أقل مادية ولا أقل جسمانية، ولا تقدر على التفكير، إذ كان من المحال لأن تتخيل بكونها ليس لها علاقة بالحركة أو بشكل المادة اللطيفة أو الغليظة كما ليس لها علاقة بالفكر وأن كل مادة لا تفكر متى كانت ساكنة مثل سكون الأرض أو في حركة معتدلة كحركة الماء فإنها يمكن أن ترقى إلى أن تعرف بذاتها إذا ما حركناها تحريكا زائدا أو جعلناها تغلي بأسرع ما تكون ثلاث مرات أو أربع.

ويمكن أن نتسع كثيرا في هذا الشرح، لكن يكفي هذا القدر لنفهم سائر الأفكار المختلطة التي تكاد تكون لها نفس العلل المشابهة لما قلناه آنفا.

والعلاج الوحيد لهذه المساوئ هو أن ننفصل عن هذه الأحكام المسبقة التي علقت بنا في طفولتنا، ولا نصدق شيئا مما شأنه من اختصاص عقلنا لأننا حكمنا به فيما مضى بل لأننا نحكم به الآن. وهكذا نرتد ونقتصر على أحكامنا الطبيعية. أما فيما يختص الأحكام المختلطة فنحن لا نحتفظ منها إلا ما يكون واضحا، مثل أن يوجد شيء في النار يتسبب في كوني أحس بالحرارة، وأن جميع الأشياء التي نسميها ثقيلة تندفع إلى أسفل لعلة ما، ولا نحدد ما يمكن أن يوجد في النار التي سببت لي في هذا الإحساس أو العلة التي جعلت الحجر يسقط إلى أسفل، أقول لا أحدد شيئا من ذلك إلا إذا ثبتت لي أسباب واضحة تتيح لي معرفة بها.

الفصل العاشر

أمثلة عن هذه الأفكار المختلطة والغامضة المأخوذة من علم الأخلاق

لقد أوردنا في الفصل السابق أمثلة كثيرة لهذه الأفكار المختلطة، ويجوز أيضا أن نسميها بالأفكار الفاسدة للسبب الذي ذكرناه. إلا أنه لما كانت تلك الأمثلة مأخوذة من الفيزياء كان من المفيد أن نقرن بها أمثلة أخرى مأخوذة من علم الأخلاق إذ الأفكار الفاسدة التي نكونها عن الخير والشر هي من الخطورة بمكان.

أما أن يكون للإنسان فكرة صحيحة أو خاطئة أو واضحة أو مختلطة عن الثقل، وعن الخواص المحسوسة، وعن أفعال الحواس فليس هذا الإنسان سعيدا ولا شقيا بهذه الأفكار وحتى إذا كان عالما بها أكثر من غيره، فهو ليس متصفا بالخير ولا بالقبح. وأي رأي كوناه بصدد هذه الأمور كلها، فلا تغير شيئا بالنسبة لنا: إذ وجودها مستقل عن عملنا، وسلوك حياتنا مستقل عن معرفة وجودها: وهكذا فإنه يسمح لكل أحد من الناس أن يفوض أمره إلى ما نعلمه عن الحياة الأخرى وأن نثق بوجه عام في نظام العالم القائم على كرم وحكمة من يحكمه.

لكن لا أحد يمكنه أن يستغني عن الأحكام الخاصة بالأمور الجميلة والقبيحة. إلا أنه بحسب هذه الأحكام ينبغي أن يسلك الإنسان في حياته، وأن ينظم أفعاله وأن يصير سعيدا أو شقيا على نحو أبدي. ولما كانت الأفكار الفاسدة التي لنا عن جميع هذه الأمور يرجع مصدرها إلى الأحكام الفاسدة التي كوناها عنها فإنه من الأهمية بمكان أن نحرص على معرفتها وأن نصححها، لا أن نعيد صياغة تلك الأفكار التي نتجت من سرعة أحكامنا أو الأحكام المسبقة مما أخذناه في طفولتنا، مما صرنا ندرك به أشياء الطبيعة، وهي أفكار ليس لها من موضوع إلا التأمل العقيم.

وحتى يمكن أن نكتشفها كلها، كان ينبغي أن نبتكر علم أخلاق بكامله، إلا أننا لا نقصد في هذا الموضع إلا أن نقترح بعض الأمثلة على النحو الذي صاغه الناس بضم

أفكار مختلفة لا تجتمع ولا تتفق في الحقيقة. ولكنهم ركبوها من تخيلاتهم الباطلة، فأصبحوا يحتذونها ويجرون وراءها، ويتغذون عليها طول حياتهم لشقائهم.

وكل إنسان يجد في نفسه فكره السعادة. وهذه الفكرة ليست خاطئة ولا مختلطة، مادامت على حالها عامة: إذ للإنسان أيضا أفكار عن الضعة والعظمة، والنذالة والسمو، وهو يرغب في السعادة، ويهرب من الشقاء، كما أنه يفضل السمو، ويحتقر الخسة والنذالة.

إلا أن فساد الإنسان بارتكابه الخطيئة الأصلية التي أبعدته عن الإله الذي يمكن أن يجد فيه وحده حقيقة سعادته، والذي ينبغي أن يربط به، تبعا لذلك فكرة السعادة وأن يقرن بها ما لا يتناهى من الأمور، رغبة منه في أن يعجل بحثه فيها عن النعمة التي افتقدها، وبسبب ذلك كون الإنسان ما لا يتناهى من الأفكار الخاطئة والمختلطة، فصار يتمثل جميع الأشياء حسب هواه، وكأنها تمكنه من أن يصير سعيدا، وما حرم منها يجعله شقيا. وكذلك قد فقد بسبب الخطيئة عظمة الحقيقة، وكما له الحقيقي، وهكذا اضطر، لأن يصير محبوبا، أن يمثل ذاته غير ما هو عليه في الحقيقة، وأن يخفي شقاءه وبؤسه، وأن يحس في فكرته عددا كبيرا من الأمور التي هي مفصولة عنه بكاملها. لغاية أن يجعل فكرته عظيمة، وقدس على هذا سائر الأفكار الخاطئة المألوفة.

وأول هذه الأفكار ورأسها هو ميله إلى الشهوة التي تنشأ عن بعض الموضوعات الخارجية. ولما كانت النفس تدرك بأن اللذة التي يرغب فيها الإنسان تأتيه من هذه الأمور، فإنها قد قرنت بها في الحال وبسرعة فكرة الخير والشر لمن حرمها ثم إن النفس لما رأت أن الثروات والقوة الإنسانية هي الوسائل العادية للسيادة والسيطرة والقدرة على تحصيل هذه الأمور المتكفلة بتحقيق الشهوة، فإنها جعلت تنظر إلى هذه الوسائل كخيرات عظيمة؛ ومن ثم قضت بأن الأغنياء والعظماء ممن يملكونها، هم السعداء، والأشقياء هم المحرومون منها.

والحال أنه لما كان يوجد في السعادة حظ من الرفعة والسمو صارت النفس لا تميز قط هاتين الفكرتين، إذ هي تنظر دائما معتبرة من هم سعداء كما لو كانوا عظماء، وتقدر أن من هم حقراء كما لو كانوا فقراء وأشقياء. وهذا هو السبب في احتقارنا للفقراء وتقديرنا للأغنياء. وهذه الأحكام جد ظالمة وخاطئة حتى أن القديس طوما Thomas كان يعتقد أن هذا الاعتبار التقديري، وهذا الإعجاب بالأغنياء هو ما كان يستنكره أحد الحواريين وهو جاك، عندما منع أن نقدم للأغنياء كرسيا أعلى من كرسي الفقراء في الجماعات الدينية: إلا أن هذا النص لا يمكن أن يعمم بحرفيته حتى يمنع

بعض الواجبات الخارجية للأغنياء، إن هذا المنع عن الأغنياء يكون أولى من منعه عن الفقراء. وما دام نظام العالم مما لا يختل به الدين، يحتمل بعض الامتيازات، وأن القديسن أنفسهم قد طبقوا هذه الامتيازات، فيشبه أن نفهم هذا التفضيل على نحو باطني مما يجعلنا نعتبر أن الفقراء كما لو كانوا تحت نفوذ الأغنياء، وإن الأغنياء يعلون الفقراء. إلا أن هذه الأفكار والأحكام التي تنشأ عنها تكون باطلة وغير معقولة، فهي بالرغم من ذلك مشتركة لجميع من لم يصححوها لأنها نتجت عن طريق الشهوة التي تصيب عدواها جميع الناس. ويترتب عن ذلك أننا لا نكون هذه الأفكار فقط عن الأغنياء بل نعلم أن غيرنا من الناس يكنون لهم من التقدير والاحترام، حتى أننا نعتبر حالهم ليس فقط محاطة بالأبهة، ورغد العيش الذي يقترن بها بل بجميع تلك الأحكام المفضلة مما ننعت به الأغنياء، ونعلم عن طريق الأقاويل الخطبية العادية للملأ من الناس، وتجربتهم الخاصة.

فهذا الوهم المضخم، وهذا الشبح المركب من سائر المعجبين بالأغنياء وأكابر القوم هو الذي ندركه وقد أحاط تاجهم وخالط اعتبارهم نوع من الإحساسات الباطنية المصحوبة بالخوف والاحترام والمهانة. وكل ذلك جعل منهم وثنا للطموحين الذين يشتغلون طوال حياتهم وفي قلوبهم ذلك الوثن فيتعرضون بسبب ذلك لكثير من الأخطار.

وحتى نبين أن ما يبحثون عنه ويعبدونه، يجب أن نعتبر أنه لا يوجد في العالم إنسان واحد يفكر، وكل ما تبقى ممن لهم شكل الإنسانية ليسوا إلا تماثيل آلية. وعلاوة على ذلك فهذا الإنسان الوحيد العامل لما كان يعلم أن جميع هذه التماثيل التي تشبهه من جهة المظهر محرومة كليا من العقل والفكر، فهو يعلم سر تحريكها بواسطة أجهزة ويستفيد منها جميع الخدمات التي نجنيها من الناس. ويجوز أن نعتقد أن هذا الإنسان يتلهى أحيانا بمختلف الحركات التي يمليها على هذه الأصنام، إلا أنه بالتأكيد لا يضع قط سروره ومجده في الاحترامات الخارجية التي تطيعه بها تلك التماثيل، كما أنه لا يغريه تكريمها له، وحتى لو استسلم إلى ذلك لا يلبث أن يمل هذه الدمى المتحركة؛ حتى أنه يكتفي في العادة بأن يستفيد من خدماتها الضرورية دون أن يهتم بأن يجمع منها مقدارا كبيرا إلا ما يحتاج إليه لغرض استعماله.

وإذن ليست الآثار الخارجية البسيطة لطاعة الرجال المنعزلين عن رؤية أفكارهم هي التي تكون موضع رغبة الطموحين: إنهم يريدون أن يحكموا رجالا لا آلات ودمى معطلة، ويقوم سرورهم في رؤية حركات الخوف والتقدير والإعجاب مما يثيرونه في الآخرين. وهذا ما يبين أن الفكرة التي تشغل الطموحين هي فكرة تافهة، وأيضا هي

أسخف من فكرة أولئك الذين نسميهم على وجه خاص بالرجال التافهين من هذا القبيل. والشيء الوحيد الذي يميزهم هو الفرق في التصرفات والأحكام التي يلذ لهم أن يثيروها: ذلك أنه في حين أن الرجال التافهين يهدفون إلى إثارة تصرفات الحب، والتقدير لعلمهم، ومدحهم والتنويه بعقلهم ومهارتهم، وكرمهم، فإن الطموحين يريدون أن يثيروا تصرفات الرعب والاحترام والخسة تحت عظمتهم، وأفكارا مطابقة لهذه الأحكام التي ننظر إليها على أنها مرعبة وسامية وقوية. وهكذا فإن كلا الصنفين من الرجال يجدون سعادتهم في أفكار الآخرين، غير أن صنفا منهم يختار بعض الأفكار وينتقي الصنف الآخر غيرها.

وإنه لا شيء أكثر اعتيادا من أن نرى هذه الشخوص التافهة المركبة من الأحكام الباطلة مما يقوله الناس، وقد جعلت تروج لأعظم المشاريع وتستخدم ما هو رئيسي في تصريف حياة الناس.

وهذه القيمة المقدرة جيدا في العالم هي التي جعلت من يعتبرون أنفسهم أبطالا يتسارعون بدون خوف، ولا وجل إلى ركوب أعظم المخاطر، إنها قيمة ليست في أغلب الأحيان إلا نتيجة لاستعمال فكرهم في هذه الصورة الفارغة الجوفاء التي تملأ هذا الفكر. وقليل هم الأشخاص الذين يحتقرون الحياة على نحو جدي، والذين يجابهون الموت بكثير من الأقدام والجسارة في أحد الثغور أو في معرفة ما ، قد يعتريهم الخوف ويرتعدون كالآخرين، وأحيانا أكثر من غيرهم عندما يهاجمهم الموت في عقر بيوتهم وعلى فراشهم. لكن ما يثير مروءتهم التي يظهرونها في بعض لقاءاتهم هو أنهم يواجهون من ناحية أولى السخرية التي يتعرض لها الجبناء، ومن ناحية ثانية ينتظرون المديح والثناء مما يقدم إلى الشجعان، وعندما يشغلهم هذا الوهم المزدوج فإنه يصرفهم عن اعتبار الأخطار والموت.

ولهذا السبب فإن من يهمهم الاعتقاد بأن الناس يراقبونهم، وقد كانوا ملأوا أنفسهم بهذه الأحكام، هم الذين يكونون أكثر شجاعة ومروءة. وهكذا فإن قادة الجنود يكونون في العادة أكثر إقداما من الجنود، ويكون أشراف الناس أكثر إقداما ممن ليسوا بأشراف، لأن الأشراف لما كان لهم من المجد ما يخشى عليه أن يفقدوه، وكانوا يطلبون أن يكسبوا فوق ذلك، حصل أن صاروا أكثر الناس تأثرا. وقد قال أحد كبار الجنود إن نفس الأعمال ليست متساوية التعب بالنسبة لقائد الجيش، وبالنسبة لجندي ما، لأن قائد الجيش تسنده أحكام سائر الجنود التي تراقب تصرفه، في حين أن الجندي لا يدعمه شيء إلا أمله في مكافأة بسيطة، وشهرة متواضعة لجندي ممتاز، وهي شهرة لا تتعدى أحيانا فريقه.

وإذن ما الذي يطلبه هؤلاء الناس الذين يشيدون القصور الفخمة مما يفوق أوضاعهم وثروتهم؟ إنهم لا يبحثون فيها عن الرفاهية والراحة السهلة، لأن هذه الدعة تضر ولا تنفع. والظاهر أنهم إذا لم يوجدوا وحدهم في هذا العالم لم يكونوا ليتبعوا كل هذا التعب، ولا أن يعتقدوا بأن كل من رأوا قصورهم لم يكنوا لهم إلا الشعور بالاحتقار. وإذن فإنهم إنما فعلوا ذلك من أجل الرجال الذين يشتغلون، ومن أجل أولئك الذين يوافقونهم. إذ أنهم يتخيلون أن كل من يرون قصورهم يتبينون ويدركون تصرفات الاحترام والتقدير والإعجاب بالنسبة لكل من هو سيد فيها. وهكذا يتصورون أنفسهم وسط قصور محاطة بجماعات من البشر ينظرون ويعيدون النظر من أسفل إلى أعلى ويحكمون عليهم بأنهم عظماء، أقوياء وسعداء ومرفهين. هذه هي الفكرة التي تشغلهم، وتملأ عليهم قلوبهم، لذلك فهم ينفقون بأريحية وسخاء. ويتحملون كل هذه المتاعب.

ولماذا نعتقد بأنهم يوقرون عرباتهم بهذا المقدار الكبير من الخدم والحشم؟ إن هذا الفعل منهم ليس مقصودا به منفعة يجنونها، إذ هذا الفعل قد يضر ولا ينفع، وإنما قاموا بهذا الفعل ليثيروا عند مرورهم وعند من يرونهم فكرة أن هذا الشخص صاحب هذا المركب المار هو عظيم القدر والمركز. وتصور هذه الفكرة التي يتخيلون أننا نكونها بمجرد رويتنا هذه العربة، وهذا المركب يرضي من ينتمي إليه هذا المشهد.

وإذا فحصنا كذلك جميع الأحوال وجميع المهن والوظائف التي يقدرها الناس في هذا العالم، وجدنا أن ما يجعلها في أعين الناس تحظى بالاستحسان، وتخفف الأعباء التي تصاحبها هو أنها تقدم في غالب الأحيان إلى عقلنا فكرة التصرفات المرتبطة بالاحترام والتقدير والخوف، والإعجاب أكثر من غيرها بالنسبة لنا.

وخلافا لذلك فإن ما يجعل الوحدة مخلة ومملة بالنسبة لمعظم الناس هو أنها عندما تعزل الناس عن مرأى بعضهم البعض، فهي تفصلهم كذلك عن أحكامهم وأفكارهم. وهكذا يظل قلبهم فارغا، جائعا، وقد حرم هذا الغذاء العادي، فلا يجد شيئا في ذاته يملأ به تعطشه.

ولذلك فإن الفلاسفة الوثنيين يحكمون بأن حياة الوحدة والانعزال هي حياة قاسية لا يمكن تحملها. ولم يخشوا أن يقولوا بأن الحكيم عندهم لا يريد أن يملك سائر خيرات الجسم والفكر إن اشترط عليه أن يعيش الوحدة دائما والانعزال، وألا يتحدث عن سعادته مع الناس. والدين المسيحي وحده هو الذي يستطيع أن يجعل حياة الوحدة والانعزال جميلة، لأنه حمل الناس على أن يحتقروا هذه الأفكار التافهة، وقد أهدى إليهم في نفس الوقت أشياء أخرى تقدر أن تشغل عقلهم وأن تملأ قلوبهم حتى صاروا لا يحتاجون إلى رؤية الناس والتعامل معهم.

إلا أنه يجب أن نلاحظ أن محبة الناس لا تنتهي بالضبط عند معرفة أفكار الآخرين وإحساساتهم بل تستخدم هذه الأفكار في إكبارهم والسمو بالفكرة التي تكون لهم عنها بربطهم هذه الفكرة وإدماجها بجميع المعاني الغريبة ويتخيل ما هم عليه في الواقع تخيلا متهما، على اعتبار أن هؤلاء الناس يسكنون بيوتا فخمة، وأن هناك من يعجب بهم، مع أن هذه الأمور الخارجة عنهم وجميع آراء الناس فيهم وإن كانت لا تفيدهم في شيء فإنها تجعلهم فقراء وبؤساء أكثر مما كانوا.

ومن هنا يمكن أن نكتشف ما يجعل معظم الناس مسرورين بكثير من الأمور التي وإن كانت لا تساوي شيئا في حد ذاتها فهي قادرة على أن تسليهم وتلذ لهم. لأن سبب اللذة التي يجدونها في هذه الأمور يكمن في الفكرة التي تتكون لهم عن أنفسهم أكثر مما يكمن في بعض الملابسات التي تتصل بها عادة.

وقد يلذ للبعض أن يتحدث عن المخاطر التي تعرض لها لأنه كون عن هذه الأحداث العارضة فكرة قد تمثل لنا نحن أيضا، فنبدو كما لو كنا حذرين، متيقظين أو محظوظين برعاية الله بوجه خاص. وكذلك قد يحلو للبعض الآخر أن يتحدث عن الأمراض التي شفى منها، لأنه يرى نفسه كما لو كان متمتعا بقوة تجعله يقاوم هذه الشدائد والمضار.

فمثل هؤلاء الناس يرغبون في أن يبرعوا، ويتفوقوا في كل الأمور، حتى في ألعاب المقامرة التي لا تتطلب أية مهارة معينة وحتى لو كان اللعب ليس إلا تزجية للوقت بدون قصد الربح، لأننا نربط بفكرته معنى الحظ، إذ يشبه أن يكون الحظ اختيارنا، ووقع في جانبنا، وأنه يخص استحقاقنا. وقد نتصور أن هذا الحظ المزعوم صفة دائمة لنا، مما يجعلنا نأمل في المستقبل بنفس النجاح، ومن أجل ذلك فإنه يوجد من اللاعبين من يختارهم الحظ، ويودون لو يرتبطون مع آخرين مثلهم مما هو أمر سخيف، لأنه يجوز أن نقول عن فلان: إنه لذو حظ عظيم في وقت ما، ولكن في الأوقات التالية قد يوجد احتمال كبير لأن يكون أكثر التعساء.

وهكذا فإن ممن تكون رغبتهم في حب التظاهر إنما يؤول هدفهم في الحقيقة إلى أوهام باطلة تشغلهم وتسليهم على نحو حقير. أما من يتظاهرون بأنهم حكماء فإنما يتعللون بالأوهام والأحلام. لكن الذين يربطون حياتهم وأفعالهم بالأمور الخالدة فهم الذين يصح أن نقول عنهم وعن هدفهم بأنه صلب واقعي ودائم، وهم على حق بالمقارنة مع أولئك الذين يحبون التفاهة والأمور الزائلة ويقضون وقتهم جريا وراء الأباطيل.

الفصل الحادي عشر

في علة أخرى تدخل الخلط في أفكارنا وأقوالنا مما نربطه بالألفاظ

لقد قلنا فيما مضى بأن الضرورة التي جعلتنا نستعمل رموزا خارجية لنتفاهم ونتواصل حملتنا على أن نربط أفكارنا بالألفاظ بحيث إننا غالبا ما نعتبر الألفاظ أكثر مما ننظر في الأشياء. والحال أن هذه أحد الأسباب الأكثر اعتيادا لخلط أفكارنا وأقوالنا.

وذلك أنه ينبغي أن نلاحظ بأن الناس، وإن كانوا في غالب الأحوال يكونون أفكارا مختلفة عن نفس الأشياء، فإنهم بالرغم من ذلك يستخدمون نفس الألفاظ للدلالة عليها كالفكرة التي تكون لفيلسوف غير متدين عن الفضيلة هي غير الفكرة التي تكون لعالم لاهوتي؛ إلا أن كل واحد منهما يعبر عن فكرته بنفس مصطلح الفضيلة.

وفضلا عن ذلك فقد يعتبر الناس أنفسهم في عصور متباينة نفس الأشياء على وجوه مختلفة؛ إلا أنهم يجمعون دائما سائر هذه الأفكار تحت لفظ واحد؛ مما يجعل أننا حينما ننطق هذا اللفظ أو نسمعه تختلط علينا الأمور بسهولة، فنأخذه تارة في هذا المعنى وتارة على وجه آخر: مثلا عندما يعرف الإنسان بأن في داخله شيئا ما، أيا كان ذلك الشيء الذي يجعله يتغذى وينمو، فهو قد يسمى ذلك الشيء نفسا. ومن ثم يعمم هذه الفكرة على كل ما يشبهها لا على الحيوان فحسب، وإنما على النباتات أيضا. وكذلك عندما يرى أنه يفكر؛ يطلق لفظ النفس الموجودة فيه على مبدأ التفكير. وترتب عن ذلك أنه عن طريق هذا الشبه في اللفظ، أطلق الإنسان نفس الشيء على الذي يفكر، وعلى الذي يجعل الجسم يتغذى وينمو وكذلك أطلق الناس لفظ الحياة على كل ما يسبب أفعال الحيوانات وعلى كل ما يجعلنا نفكر. وهاتان عمليتان مختلفتان.

وكذلك يوجد كثير من الغموض في ألفاظ من نحو الإحساس والحس حتى لو أخذنا هذه الألفاظ في معنى الحواس الخمس الجسمانية: لأنه يجري بداخلنا ثلاثة أمور

عندما نستعمل حواسنا، كالحال مثلا عندما نرى شيئا. فالأمر الأول هو أنه قد تحدث بعض الحركات في أعضاء الجسم كما يحصل في العين والدماغ. والأمر الثاني هو أن هذه الحركات تتيح لنفسنا أن تدرك شيئا ما كالحال مثلا في الحركة التي تحدث في العين عندما نرى عن طريق انكسار الضوء في قطرات المطر المقابل للشمس، إذ تحصل ألوان من الحمرة والزرقة واللون الليموني. والأمر الثالث هو الحكم الذي نصدره عما نراه كحال قوس قزح الذي ننسبه إلى الألوان والذي نتصوره ذا مقدار محدد وشكل معين، وعلى مسافة معلومة. والأمر الأول من هذه الأمور الثلاثة هو ما يحصل بداخل جسمنا، والأمران الآخران يحدثان في أنفسنا، وإن كان ذلك بمناسبة ما يحدث في جسمنا إلا أننا ندرج كل ذلك، وإن كان مختلفا، تحت لفظ الإحساس والحس أو الرؤية والسمع. ذلك أنه عندما نقول بأن العين تبصر والأذن تسمع، فهذا لا يفهم منه إلا حركة العضو الجسمي، مما يوضح أن العين ليس لها إدراك الأشياء التي تؤثر فيها، وأنها ليست هي التي تحكم، وبالعكس من ذلك نقول بأننا لا نرى الشخص الذي يمثل أمامنا، والذي أثر في أعيننا عندما لا نتأمل ذلك. وحينئذ فإننا نأخذ لفظ «رأى» في المعنى الذي تشكلت به الفكرة في أنفسنا حسب ما حدث في أعيننا وفي دماغنا. وحسب هذه الدلالة للفظ «رأى» فإن النفس هي التي ترى، وليس الجسم كما زعم أفلاطون، ومن بعده شيشرون. . . الذي يقول: [إننا لا نكاد نفرق بين الأشياء التي نراها بأعيننا، وذلك أنه لا يوجد إدراك في الجسم، لكن، كما قال الفلاسفة الطبيعيون، وأيضا الأطباء الماهرون الذي يرون الأمور بوضوح، توجد كما ينبغي أن تكون، قنوات محفورة انطلاقا من مستقر في النفس إلى العين والأذن والأنف، وعلى هذا فغالبا ما يمنعنا الاستغراق في التفكير أو الإصابة بالمرض أن نسمع وأن نرى حتى ولو كانت عيوننا مفتحة، وسمعنا صحيحا، وهكذا يسهل أن نفهم بأن النفس هي التي ترى وتسمع، لا تلك الأجزاء التي تستخدم كنوافذ للنفس].

وأخيرا قد نأخذ ألفاظ الحس من الرؤية والسمع وغيرها في المعنى الثالث أقصد الأحكام التي تصدرها النفس تبعا للإدراكات التي تحصل لها بمناسبة ما يحدث في الأعضاء الجسمية عندما نقول بأن الحواس تخدعنا عندما نرى في الماء عصا منحية فيه، وأن الشمس تظهر لنا وكأن قطرها من قدمين إذ من المؤكد أنه لا يصح أن يقع خطأ أو غلط لا في كل ما يقع في العضو الجسمي، ولا في إدراك التنفس وحده، الذي ليس هو إلا مجرد تصور ساذج، بل إن كل خطأ إنما يصدر من كون أننا نحكم على نحو فاسد، كأن نستنتج مثلا بأن الشمس مقدار قطرها قدمان، لأن بعدها الكبير عنا حصل منه أن الصورة التي ترتسم في أعيننا هي تقريبا من نفس الحجم الذي يتكون

فيه شيء على بعد قدمين منا، وهو المسافة المتناسبة مع الكيفية العادية لرؤيتنا. إلا أنه لما كنا كونا هذا الحكم منذ طفولتنا، وقد اعتدنا عليه لدرجة أنه صار حكما نصيغه كلما رأينا الشمس بدون أدنى تأمل، فنحن ننسبه إلى الرؤية ونقول بأننا نرى الأشياء صغيرة أو كبيرة تبعا لقربها أو بعدها عنا، وإن كان فكرنا لا عيننا هو الذي يحكم على صغرها وكبرها.

وجميع اللغات تمتلئ بكثرة لا متناهية من قبيل هذه الألفاظ التي وإن اتفقت في الصوت من حيث كونه مسموعا، فهي بالرغم من ذلك تختلف دلالتها اختلافا كليا.

إلا أنه يجب أن نلاحظ أنه عندما يدل لفظ ما مشترك على شيئين لا علاقة موجودة بينهما، وأن الناس لم يخلطوا قط في تفكيرهم بينهما، فإنه يكاد يكون من المحال أن ننخدع بهما وأن يكونا سببا لخطأ ما، كما أننا لا ننخدع إذا كان قليل من الحس السليم يفهم جيدا اشتراك لفظ الحمل الذي يفيد حيوانا معلوما، كما أنه يشير إلى رمز فلك البروج.

وعلى حين أنه عندما يحصل الخطأ ذاته من الناس الذين يخلطون أفكارا مختلفة عن سوء فهم، كالحال مع لفظ النفس، فمن الصعب الانفصال عن هذا الانخداع والرجوع إلى الصواب، لأننا نفترض أن من استخدموا أولا هذه الألفاظ قد وضعوها على حق وصواب، إلا أننا نكتفي أحيانا بالنطق بها دون أن نفحص أبدا ما إذا كانت الفكرة التي نكونها عنها واضحة متميزة، وقد ننسب لما نطلق عليه اسما واحدا على ما لا يلائم إلا معاني أشياء متعارضة، دون أن ندرك أن هذا لا يصدر إلا عن كوننا نخلط شيئين مختلفين وضعناهما تحت اسم واحد.

الفصل الثاني عشر

في علاج الخلط الذي ينشأ في أفكارنا وفي أقوالنا بسبب الالتباس في الألفاظ التي نستخدمها وفي الفارق بين تعريف الأشياء وتعريف الألفاظ

إن أفضل وسيلة لتجنب التباس الألفاظ التي نصادفها في اللغات العادية هو أن نتحدث لغة جديدة وألفاظاً جديدة لا ترتبط إلا بالمعاني التي نريد أن تمثلها هذه الألفاظ. ولكن في هذه الحالة، ليس من الضروري أن نحدث أصواتا جديدة لأننا نستطيع أن نستخدم تلك الأصوات التي جرى استعمالها وتداولها على شرط أن نعتبرها كما لو كانت مجردة من كل دلالة ومعنى حتى نعطيها الدلالة التي نريد أن تكون لها، محددين ومعينين لها ألفاظا بسيطة، وليست ملتبسة ولا مشتركة وهكذا نحدد لها الفكرة التي نريد أن نطلقها ونطبقها عليها.

ولما كنت أريد أن أبرهن بأن النفس خالدة، وكان لفظ النفس ملتبسا، كما بينا ذلك، فإن هذا اللفظ سينشأ عنه بسهولة خلط فيما أريد أن أقوله، حتى أنني حاولت أن أتجنبه. وسيكون علي أن أعتبر لفظ النفس كما لو كان صوتا لا يوجد تحته معنى، وسأطبقه فقط على ما بداخلنا من مبدأ التفكير قائلا: أسمى النفس مبدأ التفكير الذي يوجد بداخلنا. وهذه تسمية تعريف لفظي مما يستعمله علماء الهندسة استعمالا مفيدا، وهو تعريف ينبغي أن نميزه عن تعريف الشيء أو الذات، لأننا عند تحديد الشيء أو تعريفه، نقول مثلا: الإنسان حيوان عاقل، والزمان هو قياس الحركة، فنترك للفظ الذي نعرفه كالإنسان والزمان معناه العادي الذي نثبت كونه مشتملا على معان أخرى كالحيوان العاقل أو مقياس الحركة، في حين أنه في التعريف الاسمي كما قلنا لا ننظر إلا في الصوت المتلفظ به، ثم نعين هذا الصوت لكي يكون رمزا دالا على الفكرة التي قد نشير إليها بألفاظ أخرى.

إلا أنه يجب أن نحترز من أن نخلط التعريف الاسمي الذي نتحدث عنه هنا بالتعريف الذي تكلم فيه الفلاسفة، وهم يقصدون بالتعريف شرح ما يدل عليه اللفظ تبعا

للاستعمال العادي للغة ما، أو حسب أصله الاشتقاقي. وهذا المعنى سنتكلم عنه في موضع آخر. أما في هذا الموضع، فنحن خلافا لذلك لا ننظر إلا في الاستعمال المخصوص الذي نعني أن من يعرف لفظا ما فهو يريد أن نأخذه منه لنتصور معناه وقصده دون أن نتعب أنفسنا فيما إذا كان الآخرون يأخذونه في نفس المعنى.

ويترتب عن ذلك (1) أن التعاريف الاسمية تكون قائمة على التواضع (اعتباطية، arbitraire). أما التعاريف المتعلقة بالأشياء، فهي ليست كذلك، لأن كل صوت ملفوظ لما كان في حد ذاته وفي طبيعته متساويا في الدلالة على سائر المعاني كان من المسموح به بالنسبة للاستعمال الخاص له، أن يشترط في وضعه تنبيه مخاطبي لوجه استعمالي، وتعيين مدلول نطق الصوت لأدل به على شيء ما، على وجه الضبط، دون أن أخلط به شيئا آخر. إلا أن الأمر يختلف عند تعريف الأشياء، لأنه لا يتعلق بإرادة الناس أن تتضمن المعاني والأفكار ما يريدون أن يفهم منها، وأن يحملوه ما لا تتحمله، بحيث إننا لو أردنا أن نعرفها وأضفنا إلى هذه المعاني شيئا آخر لا تشتمل عليه نقع بالضرورة في الخطأ.

وهكذا وحتى نعطي مثلا لكلا التعريفين، فإنه يصح أن نجرد لفظ «الشبيه بالمعين» عن دلالته كلها، وأطلقه لأدل به على مثلث. فقد يصح هذا لي، ولا أرتكب في ذلك أي خطأ بشرط ألا آخذ هذا اللفظ إلا في هذا المعنى. وحينئذ يصح أن أقول إن الشكل الشبيه بالمعين هو ماله ثلاث زوايا مساوية لقائمتين. لكني لو تركت لهذا اللفظ دلالته ومعناه المعتاد الذي هو الدلالة على شكل أضلاعه متوازية خرجت إلى القول بأن الشبيه بالمعين هو شكل ذو ثلاثة أضلاع، لأن هذا تعريف للشيء، ويكون مني هذا خطأ فاحش، لأنه يستحيل أن يوجد شكل له ثلاثة خطوط مستقيمة متوازي الأضلاع.

ويترتب عن ذلك (2) أن التعاريف الاسمية لا يمكن جحدها، والطعن فيها، لأنها قائمة على التواضع، فلا نستطيع أن ننكر لشخص ما كونه أعطى للفظ من حيث هو صوت مسموع دلالة معينة، وأخبر بكونه قد وضعها لهذا الصوت أو هذه الكلمة، ولا أن نجحد له هذه الدلالة التي استعملها بعد أن نبهنا إلى ذلك. أما فيما يتعلق بتعريفات الأشياء، فقد يكون لنا الحق أحيانا أن نردها، لأنها قد تكون خاطئة كما بينا ذلك.

ويترتب من جهة ثالثة (3) أن كل تعريف اسمي، لما كان لا يمكن رده وجحده، فقد يجوز أن يتخذ كمبدأ في حين أن تعاريف الأشياء لا يمكن قط أن تتخذ في صورة مبادئ. ومن ثم فالأشبه أن تكون قضايا حقيقية يمكن أن يقدح فيها من يرى فيها بعض الغموض. وهي بذلك تحتاج إلى أن يبرهن عليها كسائر القضايا الأخرى، ولا يمكن

كذلك أن تفرض مسلما بها إلا إذا كانت بديهية واضحة بذاتها، وحينئذ يطلق عليها قضايا موضوعة (مسلمة).

غير أن ما ذكرته الآن بأن التعريف الاسمي يمكن أن يتخذ مبدأ يحتاج إلى تفسير، لأن هذا لا يصح إلا بسبب أنه لا ينبغي أن يرد أو أن ينكر بأن الفكرة التي تعينت يمكن أن نسميها بالاسم التي وضعت له. ولكن يجب ألا نستنتج من ذلك شيئا لفائدة هذه الفكرة، ولا نعتقد أننا وضعنا لها ذلك الاسم، فاستحق أن تدل على حقيقة واقعية. ذلك لأنني يمكنني أن أعرف لفظ الحيوان الخرافي، وأقول إني اسمي هذا الحيوان عنز أيل، مما يقتضي التناقض، غير أنه لا يترتب عنه أن عنز أيل شيء موجود. وكذلك وبالمثل إذا قال فيلسوف ما: إني أسمي الثقل بالمبدأ الداخلي مما يجعل أي حجر يسقط بدون أن يدفعه شيء ما، فإني لا أعترض على هذا التعريف، بل على العكس من ذلك أقبله بإرادتي، لأنه يفهمني ماذا يقصد به، وإنما أنكر عليه أن ما يفهمه من هذا اللفظ يستحيل أن يكون شيئا واقعيا. لأن مثل هذا المبدأ لا يوجد في الحجارة.

وأريد أن أشرح هذه النقطة على وجه من التفصيل. لأنه يوجد هنا خطآن فاحشان يجري شرحهما بصدد هذا الموضوع في الفلسفة العامية. أحدهما هو خلط تعريف الشيء بتعريف الاسم، وإسناد الأول إلى ما لا يصح إلا إلى الثاني. لأن الفلاسفة وقد ركنوا إلى خيالهم، لما وضعوا مئات التعاريف لا إلى الاسم بل إلى الأشياء، وهي تعاريف فاسدة، لا تشرح في شيء الطبيعة الحقة للأشياء، ولا الطبيعة الحقة للمعاني التي تكون لنا عنها على نحو طبيعي، أرادوا منا تبعا لذلك أن نعتبر هذه التعاريف كمبادئ لا يمكن لأحد من الناس أن يعترض عليها، حتى إذا أنكر عليهم بعض الناس، ورد عليهم تعاريفهم إذ كانت قابلة للرد والأفكار، زعموا أننا لا نستطيع أن نناقشهم.

والخطأ الثاني، هو أنه لما كان الفلاسفة لا يستخدمون تعاريف اسمية لغاية انتزاع التباسها، وتجريدها من الغموض، وتثبيت بعض المعاني المحددة بوضوح، فهم تركوها مختلطة: ومن هنا حصل أن كانت معظم مناقشاتهم ليست إلا مناقشات لفظية؛ وفضلا عن ذلك فإنهم يستخدمون ما هو ملتبس وفاسد، مما كانوا يدركونه بسهولة لو عرفوا الأسماء. وهكذا يعتقد الفلاسفة في العادة أن الشيء الأكثر وضوحا، هو أن النار حارة، وأن الحجارة ثقيلة، ويكون من الحمق أن ننكر هذا. وفي الحقيقة فلقد أقنعوا أنفسهم بذلك ويريدون أن يقنعوا الناس معهم، ماداموا لم يتقدموا فيعرفوا الألفاظ. ولكن لو حددوها لاكتشفوا بسهولة إن كان ما ينكر عليهم حول هذا الموضوع واضحا أم غامضا، لأنه كان يجب أن يسألوا عما يفهمونه هم من لفظ الحار، ولفظ الثقل ولو أجابوا أنهم يفهمون من الحار ما هو خاص فقط لأن يحدث فينا الإحساس بالحرارة

ويفهمون من الثقل ما يسقط إلى الأسفل إذا لم يمنعه مانع لكانوا على حق في أن يقولوا إنه من الحمق أن ننكر بأن النار حارة، وأن الحجارة ثقيلة. ولكنهم إن كانوا يعنون بالحار ما له بذاته كيفية شبيهة بما نتخيله متى أحسسنا بالحرارة ويعنون بالثقل ما له في ذاته مبدأ داخلي يجعله يتجه إلى المركز بدون أن يدفعه شيء ما سهل حينئذ أن نبين لهم بأن ما ينكر عليهم ليس شيئا واضحا، وإنما هو غامض، إن لم نقل بأنه أمر فاسد، كما ينكر عليهم بهذا المعنى بأن النار حارة، وأن الحجارة ثقيلة، لأنه من الواضح أن الحرارة تجعلنا نحس بالحرارة عن طريق الأثر والانطباع التي تحدثه على جسمنا. وليس من الواضح قط أن يوجد في النار شيء ما مشابه لما نحسه متى كنا إزاءها. كما أنه من الواضح جدا أن حجرا يسقط متى تركناه، إلا أنه ليس قط واضحا أن الحجارة تسقط من تلقاء ذاتها دون أن يحركها شيء إلى الأسفل.

هذه إذن هي الفائدة العظيمة للتعريف الاسمي وهي أن يجعلنا نفهم بوضوح ما الذي نتحدث عنه حتى لا نتنازع حول الألفاظ بدون جدوى، فيفهم أحدنا شيئا من اللفظ ويفهم غيرنا شيئا آخر منه كما يقع لنا أحيانا حتى في الأحاديث العادية.

وعلاوة على هذه الفائدة، هناك فائدة أعظم منها، وهي أنه قد لا تحصل لنا أحيانا فكرة متمايزة عن شيء ما إلا إذا استعملنا له كثيرا من الألفاظ لغاية تعيينه. والحال أنه ليس من الملائم وخاصة في كتب العلوم أن نكرر دائما هذه المجموعة من الألفاظ. لذلك فإذا حصل أن أفهمنا شيئا ما بواسطة جميع تلك الألفاظ، ربطنا الفكرة التي تصورناها بلفظ واحد. وبهذه الوسيلة يصير هذا اللفظ نائبا عن سائر الألفاظ الأخرى، وقائما مقامها. وهكذا عندما نفهم بأن هناك أعدادا تقبل القسمة على العدد اثنين على نحو متساو. وحتى نتجنب أحيانا النطق بسائر هذه الحدود فإننا نضع اسما لهذه الخاصية ونقول: أسمي كل عدد يقبل القسمة إلى اثنين على نحو متساو العدد الزوج. وهذا يبين لنا أننا كلما لفظناه وعرفناه كلما وجب أن نستبدل ذهنيا التعريف في محل المعرف. وعند حصول هذا التعريف كما حددنا مثلا، العدد الزوج فإننا نفهم بالضبط أنه العدد الذي يقبل القسمة بالتساوي إلى اثنين. وأن هذين الأمرين مترابطان وغير منفصلين، إذ كلما عبرنا عن أحدهما ربط الذهن الآخر به مباشرة. لأن الذين يعرفون الحدود، كما يفعل أصحاب الهندسة مع كثير من العناية لا يقومون بذلك إلا لاختصار الكلام. [إذ كثرة تعمية الكلام تجعله مزعجا ومضيعا للوقت] كما يقول القديس أوغسطين. ولكنهم لا يفعلون ذلك من أجل اختصار معاني الأشياء التي يتحدثون عنها، لأنهم متأكدون بأن الفكر يعوض التعريف كله بحدود مقتضبة لا تستعمل إلا من أجل تجنب الحيرة التي تجلبها كثرة الكلام.

الفصل الثالث عشر

ملاحظات مهمة تخص تعريف الأسماء

بعد أن شرحنا ما نقصد بالتعاريف الاسمية وبينا فائدتها وضرورتها، يكون من الأهمية بمكان أن نبدي بعض الملاحظات على الكيفية التي ينبغي أن تستعمل فيها، حتى لا نتعسف في هذا الاستخدام.

والملاحظة الأولى هي أنه يجب ألا نشرع في تعريف جميع الأسماء والألفاظ، لأن هذا في غالب الأحوال غير مجد. وأيضا من المحال أن نقوم بذلك. وأقول إنه غير مفيد في غالب الأحوال أن نعرف بعض الألفاظ، لأنه عندما تكون للناس فكرة واضحة عن شيء ما، وإن جميع من يفهمون اللغة يصيغون نفس الفكرة عند سماعهم نطق اللفظ الدال عليها، فإنه يكون من العبث أن نعرف هذا اللفظ، لأن الغاية من التعريف تكون حاصلة، وهي أن اللفظ يجب أن يرتبط بفكرة واضحة متمايزة. وهذا ما يحصل في الأشياء البالغة البساطة، مما يكون للناس عنها نفس الفكرة، حتى أن الألفاظ التي ندل عليها بها تفهم على نحو واحد من جانب كل من يستخدمونها؛ وحتى لو أنهم خلطوها بشيء غامض، فإن انتباههم الرئيسي، بالرغم من ذلك يتجه دائما إلى ما هو واضح منها. وهكذا فإن من لا يستخدمونه إلا من أجل تحديد الفكرة الواضحة ليس عليهم أن يخشوا من ألا يفهمهم أحد من الناس. وعلى ذلك فإن ألفاظا من نحو الوجود والفكر والامتداد والمساواة، والمدة والزمان، وما شابهها لا يخشى عدم فهمها. ومع أن بعض الناس جعلوا مفهوم الزمان غامضا بسبب ما أطلقوا عليه من عبارات، وصاغوا حوله من قضايا كثيرة، سموها تعاريف، فقالوا بأن الزمان هو قياس الحركة حسب المتقدم والمتأخر، فإنهم بالرغم من ذلك، لم يتوقفوا عند هذا التعريف عندما تسمعهم يتكلمون عن الزمان، لأنهم لا يتصورون من معناه إلا ما يتصوره غيرهم منه على نحو طبيعي. وهكذا فإن غير المثقفين وغير المتعلمين يفهمون من الزمان مثل ما يفهمه أصحاب تلك التعاريف بل ومع سهولة كبيرة، عندما نقول لهم مثلا إن فرسا ما يقطع مسافة معينة بأسرع ما تقطعه السلحفاة، يفهمون ذلك جيدا.

وقلت كذلك أنه من المحال أن نضع تعاريف لجميع الألفاظ ذلك أنه لكي نعرف لفظا ما فإننا نحتاج بالضرورة إلى استعمال ألفاظ أخرى تحدد الفكرة التي نريد أن ندرجها تحت هذا اللفظ. وكذلك إذا أردنا أن نعرف هذه الألفاظ التي تستخدم لشرح ذلك اللفظ احتجنا أيضا إلى ألفاظ أخرى، وهكذا إلى غير نهاية. وإذن وجب ضرورة أن نتوقف. وسيكون من الخطأ الفاحش أن نعرف كل شيء، كما يكون من الخطأ الشنيع ألا نعرف بقدر كاف ما يحتاج إلى التعريف؛ لأننا في كلتا الحالتين نقع في الخلط الذي نريد أن نتجنبه.

والملاحظة الثانية أنه يجب ألا نغير قط التعاريف التي سبق أن أخذت، متى لم نجد ما نقوله بصددها، لأنه يكون من السهل دائما أن نفهم لفظا عندما يربطه الاستعمال بفكرة ما ، وعلى الأقل عندما يكون العلماء قد تلقوه بالقبول، إذ هذا الارتباط بفكرة ما يكون أسهل مما لو حاولنا أن نربطه مرة أخرى بنفس الفكرة وأن نفصله عن فكرة أخرى قد اعتدنا أن نصلها به. لذلك يكون من الخطأ أن نغير التعاريف التي تواضع عليها علماء الرياضيات، إن لم يكن فيها ما هو مختلط أو بعض ما هو ملتبس، ولم توجد فيها فكرة غير محدد تحديدا كافيا، كفكرة الزاوية والتناسب عند إقليدس.

والملاحظة الثالثة هي أننا عندما نضطر أن نحدد لفظا وجب أن نتبع الاستعمال ما أمكن ذلك، بحيث لا نعطي للألفاظ معاني بعيدة جدا عما وقع عليه التعارف والتواطؤ، وقد تكون أيضا مخالفة لأصلها الاشتقاقي، كأن نقول مثلا : أسمي شبه المعين، الشكل المحدود بثلاثة خطوط مستقيمة، ولكن نكتفي عادة بأن ننزع عن الألفاظ التي لها معنيان، أحد مدلولاتها حتى نربطه فقط بالآخر. ومثال ذلك الحرارة فهي تدل في الاستعمال العادي على قوة الشعور والنشاط الذي يكون لنا، كما تدل على الكيفية التي نتخيل وجودها في الناس المشابهة لما نحس به. وحتى نتجنب مثل هذا الخلط والالتباس، فإننا نستطيع أن نستخدم اسم الحرارة ونطبقها على أحد هذين المعنيين، وننزع عنها الآخر كأن أقول مثلا أسمي الحرارة قوة الشعور التي تكون لي عندما أقترب من النار، معطيا تعليلا لقوة هذا الشعور أو لاسم مخالف كأن يكون قوة النشاط أو اسما من هذا القبيل بإضافة شيء يتميز به ويفصله عن الحرارة التي أخذناها في معنى قوة الشعور، كأن نطلق عليه لفظ الحرارة الممكنة.

وسبب ذكر هذه الملاحظة هو أن الناس كلما ربطوا فكرة بلفظ ما، صعب عليهم أن ينفكوا عنها؛ وهكذا فإن فكرتهم القديمة الأولى لما كانت ترجع إليهم الكرة بعد الكرة، سهل عليهم أن ينسوا الجديدة التي نريد أن نعرفها لهم بهذا اللفظ: حتى أنه

يكون من السهل أن نجعلهم يعتادون لفظا قد لا يدل على شيء، كأن نقول لهم مثلا أسمي [بارا] الشكل المحدود بثلاثة خطوط مستقيمة ولا نستطيع أن نجعلهم يعتادون أن ينتزعوا من لفظ شبه المعين فكرة الشكل الذي تكون أضلاعه المتقابلة متوازية لنجعله يدل على شكل لا يمكن أن تكون أضلاعه متوازية. وهذا عيب وقع فيه علماء الكيمياء الذين طاب لبعضهم أن يغيروا أسماء معظم الأشياء التي يتكلمون عنها بدون فائدة، وأعطوا لها أسماء تدل على أشياء أخرى لا علاقة لها حقيقية بالمعاني الجديدة التي ربطوها بها؛ مما أدى ببعضهم إلى أن يقوم ببراهين سخيفة كما فعل أحدهم عندما تخيل أن وباء الطاعون هو مرض زحلي، وزعموا أنه يستطيع أن يعالج المرضى بالطاعون عندما نعلق لهم في أعناقهم قطعا من الرصاص مما يسميه علماء الكيمياء ملح الرصاص الذي قد نقش عليه يوم السبت، وهو اسم (Saturne) يشير أيضا إلى كوكب زحل وهذا شكل يستخدمه علماء الفلك ليدلوا به على هذا الكوكب، فنشأت هذه العلاقة اعتباطية، وبدون مبرر بين الرصاص وكوكب زحل، وبين هذا الكوكب نفسه، ويوم السبت. والعلامة الصغيرة التي نشير إليها، وكأن هذه العلاقات الاعتباطية يمكنها أن تحدث آثارا حقيقية وأن تعالج المرضى.

[غير أن ما لا يحتمل في لغة هؤلاء المشهورين بعلم الحيل والكيمياء هو تدنيسهم لأسرار الدين ووحيه، حتى يموهوا غرائب تدليسهم، وقد ذهب بهم الحمق إلى الالحاد والكفر بتطبيق ما أمر به الكتاب المنزل على المسيح، وما يقوله عن أتباعه الحقيقيين من المسيحيين، وأنهم الصنف المختار، الملكوتي، والأمة المقدسة، إذ أخرجهم من الظلمات إلى النور لا إلى جماعتهم المحرفة المدعوة Confrerie de Rose-croix التي هي في عرفهم جماعة الحكماء الواصلة إلى السعادة الأبدية، والتي وجدت وسيلتها في استعمال حجر الفلاسفة السحري الذي يثبت نفوسهم في أجسامهم، إذ لا يوجد بالنسبة لهم جسم أثبت من الذهب. إذ هو غير قابل للفناء...].

الفصل الرابع عشر

في وجود نوع من التعاريف الاسمية نعين بفضلها ما تدل عليه من جهة الاستعمـال

وكل ما قلناه عن التعاريف الاسمية لا ينبغي أن يصدق إلا على التعاريف التي نحدد بها الألفاظ مما تستخدم على وجه مخصوص: وهذا ما يجعلها مطلقة واتفاقية اعتباطية. لأن كل واحد يسمح له أن يستخدم هذا الصوت المتلفظ به مما يطيب له أن يعبر به عن أفكاره شريطة أن ينبه على ذلك. لكن لما كان الناس لا يقوون إلا على لغتهم لا على لغة الآخرين، كان لكل واحد منهم الحق في أن يتخذ له معجمه الخاص؛ لكن ليس له أن يضع معجما للآخرين ولا أن يفسر كلامهم بإعطاء دلالات مخصوصة ربطوها هم بالألفاظ. لذلك متى لم نقصد إلى مجرد إفهام معنى ما أخذنا بهذا اللفظ بل هدفنا إلى تفسير المعنى المتداول، فإن التعاريف التي نضعها لا تكون قط مطلقة اعتباطية، بل تكون مقيدة لا بتمثيل حقيقة الأشياء، وإنما بتمثيل حقيقة الاستعمال، ومن ثم يجب أن نعتبرها فاسدة متى لم تعبر تعبيرا حقيقيا على الاستعمال أي إذا لم تربط الأصوات المنطوقة بنفس المعاني المتصلة بها عن طريق التداول المعتاد عند من يستخدمونها. وهذا ما يكشف أيضا أن هذه التعاريف لا تخلو قط من أن تكون محلا للنزاع والجدل؛ لأننا نناقش كل يوم الدلالة التي أقرها الاستعمال للحدود والألفاظ. والحال أن هذه الأنواع من التعاريف الاسمية وإن بدا أنها من نصيب علماء النحو واختصاصهم، لأنهم هم الذين يؤلفون المعاجم التي ليست شيئا آخر غير شرح الأفكار مما يتفق عليه الناس أن يربطوه ببعض الألفاظ، فإنه يمكن أن نقوم بالرغم من ذلك ببعض الملاحظات حول هذا الموضوع، وأن نبدي آراء وتأملات مهمة لبيان صدق أحكامنا ووجاهتها.

وأول هذه الملاحظات التي تستخدم أساسا لسائرها هي أن الناس لا يعتبرون في غالب الأحوال جميع مدلولات الألفاظ ومحاملها، أي أن الألفاظ غالبا ما تدل على أكثر مما يظهر لنا منها. وعندما نريد أن نشرح دلالتها فلا نستحضر كل ما تثيره فينا من الانطباعات ومن ثم لا نحصر الدلالات.

وأن تدل في لفظ منطوق أو مكتوب ليس شيئا آخر غير إثارة فكرة مرتبطة بهذا اللفظ المنطوق في فكرنا عندما تنبه آذاننا أو أعيننا. والحال أنه قد يحصل أحيانا أن يثير لفظ ما فضلا عن الفكرة الرئيسية التي نعتبرها المعنى الخاص لهذا اللفظ كثيرا من المعاني الأخرى التي يجوز أن نسميها بالأفكار الثانوية، مما قد لا نلقي له بالا، وإن كان الفكر تلقى تأثيرها.

مثلا لو قلنا لشخص ما: «إنك كذبت»، ولم نعتبر إلا الدلالة الرئيسية لهذه العبارة، فقولنا هذا يفيد ما يفيده حكمنا «إنك تعلم ضد ما قلته لنا». وعلاوة على هذه الدلالة الرئيسية، فإن هذه الأقوال تدل من جهة الاستعمال على فكرة الاحتقار والمهانة، وتحمل على الاعتقاد بأن من نطق بها في حقنا لا يتورع أن يشتمنا، مما يجعلها أقوالا دالة على السباب والشتم والإهانة.

وهذه المعاني الثانوية أو العارضة لا تكون أحيانا مرتبطة بالألفاظ عن طريق التداول والاستعمال، وإنما هي متصلة بها فقط عن طريق من يستخدمها. والذي يثير هذه المعاني بوجه خاص هو تنغيم الصوت، وملامح الوجه والحركات، وعلامات أخرى طبيعية تربط عن طريق الكلام وتوصل ما لا يتناهى من الأفكار التي تتنوع فيها الدلالة وتتغير وتنقص وتزيد منها بضمها صورة الحركات وأحكام وآراء من يتحدث. ومن أجل ذلك، فإذا كان الذي يتكلم هو الذي ينبغي أن نعتد له بإيقاع صوته، كما نعتد بأذن من ينصت؛ فإن من قال بأنه يكفي أن نرفع من الصوت حتى يتم الفهم يجهل جزءا كبيرا من استعمال الصوت وإيقاع اللحن الذي يفيد أكثر مما يدل عليه الكلام ذاته. إذ من الصوت ما يدل على التعليم والتوجيه، ومنه ما يدل على المدح، ومنه ما يدل على التوبيخ. فنحن لا نريد أحيانا أن نوصل الكلام فحسب إلى أذن من نتحدث إليه، وإنما نريد أن يؤثر فيه الكلام، وأن يؤذيه. ولا يلذ لأحد من الناس، عندما يعنف خادمه أن يرد قائلا: سيدي أخفض من صوتك، فإني أسمعك جيدا، لأن نغمة الصوت جزء لا يتجزأ من التعنيف والقذف، كما أنها ضرورية ليرسخ في ذهن الخادم أننا نريده أن يتأدب.

إلا أنه في غالب الأحوال، قد تكون هذه الأفكار العارضة والمحتفة بالسياق مرتبطة بالألفاظ وحدها لأنها تستثار في العادة عند كل من ينطق بها. وهذا ما يجعل بعض العبارات وإن كانت قد تفيد شيئا واحدا، فإن منها ما يدل على السب ومنها ما يفهم منه التودد، ومنها ما يدل على التواضع، ومنها ما قد يشير إلى الوقاحة، ومنها ما يكون دالا على الحشمة والحياء، ومنها ما يكون دالا على السفاهة: لأن العبارات،

فضلا عن معناها الرئيسي مما يناسب دلالتها، قد يضمنها بعض الناس معاني أخرى تكون هي السبب في هذا التنوع.

وتستعمل هذه الملاحظة لاكتشاف نوع الحيف المعتاد عند أولئك الذين يشتكون مما يؤخذ عليهم، أعني كونهم يغيرون الأسماء إلى صفات: حتى لو أننا اتهمناهم بالجهل أو بالمكر، لقالوا لنا: إن هذه التسمية غير معقولة، لأن لفظتي الجاهل والماكر كصفتين لا تدلان على نفس المعنى. لأن صفتي الجاهل والماكر، علاوة على معنى العيب الذي تشيران إليه تدلان كذلك على فكرة الاحتقار، في حين أن الجهل والمكر كاسمين إنما يشيران إلى الشيء كما هو دون إثارة غيظ ولا تلطيفه. ويمكن أن نجد أمثلة أخرى غير هذه مع أنها تدل على شيء واحد من وجه قد تضمن معه فكرة التلطف، وتشهد على رغبتنا في أن نعفي من قصدنا عتابه ولومه. وهذه الطرق هي التي يختارها عقلاء الناس وحكماؤهم، إلا أن يكون هناك سبب خاص يخرجهم إلى التصرف بالقوة.

ومن هنا أيضا يمكن أن نعرف الفارق بين الأسلوب البسيط والأسلوب المجازي. ولماذا تظهر نفس المعاني أكثر قوة عندما يعبر عنها في صورة المجاز مما لو عبر عنها في أسلوب متعارف بسيط. ذلك لأن العبارات المجازية تدل بالإضافة إلى الشيء الأساسي، على الحركة وانفعال من يتكلم كما تطبع كلا المعنيين في الفكر في حين أن العبارة البسيطة لا تؤدي إلا الحقيقة العادية.

من ذلك مثلا أن هذا المصراع من بيت شعر لفرجيل حيث يقول: [ليس الموت إلا مواجهة شر مستطير]. وإذا عبر عنه على نحو بسيط كأن يقول: [ليس الموت إلا الشر]، وتكون قوته قد نقصت. والسبب في ذلك أن التعبير الأول تفوق دلالته التعبير الثاني، لأنه لا يكفي بالإفصاح عن هذه وهي أن الموت ليس شرا فحسب، وإنما يضيف معنى آخر وهو أن الإنسان يواجه الموت ولا يجبن منه. وهذه صورة مجازية حية أضيفت إلى معنى الموت حتى جعلته مشخصا. وهكذا ليس غريبا أن يلتفت انتباهنا إلى التعبير الأول لما فيه من تصوير محسوس. ذلك أن النفس تتعلم عن طريق الصور المتعلقة بالحقائق، ولكنها لا تنفعل إلا بصورة الحركات. وكما قال هوراس «إذا أردت مني أن أدرف الدموع وجب أن تحس بنفسك عضة الألم أولا».

ولما كان الأسلوب المجازي يدل في العادة على الحركات في اتصالها بالأشياء مما نحسه عندما نتصورها ونتحدث عنها، فإننا نستطيع أن نحكم من ذلك على الاستعمال الذي ينبغي أن نقوم به، وعلى الموضوعات التي من شأنها أن تختص بذلك. ويكون واضحا أنه من السخافة أن نستخدم تلك الأشياء في المواد المجردة التأملية مما

نشاهده بعين هادئة والتي لا تحدث أية حركة في فكرنا. ولما كانت الصور المجازية تعبر عن حركات أنفسنا، فإننا متى خلطناها بموضوعات لا تتأثر بها النفس تكون حركاتها مخالفة للطبيعة ولأنواع الاختلاجات النفسية. لذلك فلا شيء أشد إزعاجا من بعض الوعاظ الذين يصرخون في كل موضوع بدون تمييز، ويهتاجون حتى في الاستدلالات الفلسفية أكثر من صراخهم بصدد حقائق الدين الأكثر استغرابا وأشد ضرورة للخلاص.

وخلافا لذلك عندما تكون المادة التي نعالجها هي من قوة التأثير بحيث ينبغي أن تمسنا على نحو معقول، فإنه من العيب أن نتحدث عنها على نحو جاف، بارد وبدون حركة، لأنه من الخطأ ألا نؤثر فيما ينبغي أن نؤثر فيه.

وهكذا فإن حقائق الدين لما كانت لا يقصد بها فقط أن تكون معروفة وإنما لأن تحب، وأن تقدس، وأن يصل الناس من خلالها إلى العبادة، فمن دون شك كانت الطريقة المثلى المجازية بما عالجه بها الآباء القديسون أكثر تناسبا ومناسبة من الأسلوب البسيط، وأقوم من الأسلوب المجازي الذي استخدمه السكولائيون المدرسيون. لأن طريقة الآباء القديسين لا تعلمنا فقط حقائق الدين وإنما تقدم لنا أيضا عواطف الحب والتقدير مما تحدث عنه أولئك الآباء.

وهكذا فبالرغم من صورة هذه القداسة المهيأة في فكرنا قد أسهمت كثيرا في أن ترسخ فيه ما يشبهها، لم يكن الأسلوب المدرسي محتويا إلا على أفكار عن الحقيقة المجردة، وبسبب كونه بسيطا فقد عجز عن أن يحدث في النفس تأثيرا ما حتى يهزها عن ميولاتها وأهوائها فيبعث فيها الاحترام والحب مما يتعين أن يكون لها عن الحقائق المسيحية، مما يجعل هذا الأسلوب في هذه النقطة ليس نافعا فحسب، وإنما كثير الضرر، لأن لذة النفس لما كانت تقوم في الإحساس بالانفعالات والميولات أكثر من لذتها في اكتساب معارف عن حقائق الدين كانت النفس محتاجة إلى أسلوب يحركها.

وأخيرا فإنه بهذه الملاحظة ذاتها نستطيع أن نحل هذه الشبهة المشهورة بين الفلاسفة القدماء وهي مسألة الألفاظ النابية الكريهة مما يمكن أن ندحض به حجج الرواقيين الذين يريدون أن نستخدم بدون تحديد عبارات عادة ما تقدر كونها مخلة بالأخلاق وسافلة.

فهؤلاء الفلاسفة الرواقيون، كما ذكر شيشرون في بعض رسائله مما كتبه حول هذا الموضوع، يزعمون بأنه ليس هناك أقوال قبيحة ومشينة. ذلك إما أن تكون البذاءة أو القحة كما يزعمون صادرة عن الأشياء وإما أن تكون في الأقوال. وليست البذاءة ناتجة

عن الأشياء، لأنه يجوز أن نعبر عن الأشياء في عبارات أخرى لا تعهد فيها البذاءة والفحش؛ كما أن البذاءة ليست أيضا في الأقوال إذا اعتبرنا الألفاظ من حيث هي أصوات مسموعة، لأنه قد يقع أحيانا، كما بين شيشرون أن اللفظ نفسه قد يدل على أشياء مختلفة، فإذا كان هذا اللفظ حدث أن قدر فيه معنى الفحش، فهو ليس كذلك في معنى آخر.

لكن هذا كله ليس إلا تحريات تافهة ولا تنشأ إلا من كون أن الفلاسفة لم ينظروا في هذه الأفكار العارضة أو الثانوية المحتفة التي يضمها ويجمعها الفكر إلى المعاني الرئيسية للأشياء. لأنه قد يترتب عن ذلك أن يقع التعبير عن شيء واحد على نحو من المزية والفضل بلفظ ما وعلى نحو بذيء بلفظ آخر، إذا وصل أحد هذين اللفظين بمعنى يستر بذاءته ويخفيها وإذا وصل الآخر خلافا لذلك بما يكون مشعرا بالفحش. وهكذا فإن ألفاظا من نحو الزنى، والزنى بالمحارم، والخطيئة الفاحشة ليست هي ألفاظا بذيئة مع أنها تكشف عن أفعال بالغة الفحش، وذلك لأنها لا تظهرها إلا تحت ستار شناعة الهول أو الفزع الذي يجعلنا ننظر إليها كآثام وجرائم: حتى أن هذه الألفاظ تدل على جريمة ارتكاب هذه الأفعال أكثر مما تدل على الأفعال ذاتها. في حين أن هناك ألفاظا قد تعبر عن هذه الأفعال بدون أن تضفي عليها شناعة مهولة، بل لما كانت دالة على التفكه والتندر أكثر مما هي دالة على الإجرام فقد ينضاف إليها نوع سفه ومجون. وهذه الألفاظ هي التي يطلق عليها الفحش والبذاءة.

وأيضا هناك بعض الطرائق في التعبير نفصح بها عن الأفعال إفصاحا شريفا، وإن كانت هذه الأفعال فيها جانب من فساد الطبيعة. ذلك أن هذه الطرائق في التعبير هي في الحقيقة حرية بالفضيلة والمزية، لأنها لا تعبر عن الأشياء فحسب وإنما أيضا عن استعداد من يتكلم بها على ذلك النحو، وتشهد على تحفظه الذي تناول به تلك الطرائق وما لاقاه فيها من مشقة حتى يوري فيها ما قدر على توريته على نفسه وغيره من الناس. وبينما كان من يتحدثون بتلك الطرائق على نحو آخر قد يظهرون على أنه يعجبهم أن ينظروا في هذه الأمور، وهذا ميل منهم إلى التلذذ بما هو مشين، فإنه من الغريب أن تكون هذه الألفاظ التي ترسخ مثل هذا المعنى، مخالفة للعفة، وأن تقدر كونها مضادة للمروءة..

لذلك قد يقع أحيانا أن يكون لفظ ما شريفا في وقت ما مسترذلا قبيحا في وقت آخر، مما اضطر أحيانا العبرانيين أن يستبدلوا في مواضع معينة من الكتاب المقدس ألفاظا عبرية وأخرجوها إلى الهامش حتى يتلفظ بها من يقرأونها بدل من أن يستخدمها

الكتاب المقدس. وهذا ناشئ من كون أن هذه الألفاظ، عندما استخدمها الأنبياء لم تكن بذيئة، ولا مستكرهة، لأنها متعلقة بفكرة ما كان ينظر إليها في هذه الأمور بنوع من التحفظ والاحتشام. ولكن منذ ذلك الحين، لما انفصلت هذه الفكرة، وضم إليها الاستعمال شيئا من السفاهة والبذاءة، صارت فاحشة وبحق ما لم يثر الذهن بهذه الفكرة الرديئة حتى أن الربانيين أرادوا ألا ينطق بها الآخرون ممن يتلون الكتاب المقدس وإن كانوا لا يحرفون معها فحوى نص الكتاب.

وهكذا كان دفاعا سيئا بالنسبة لكاتب يضطره الاعتقاد الديني إلى إحداث تواضع صحيح في زعمه، وأن يلام بحق على كونه استخدم لفظا قليل الحشمة حتى يدل به على محل البذاءة، وأن يعزوا إلى الآباء القديسين كونهم لم يجدوا صعوبة في أن يستخدموا لفظ بيت الدعارة، كما نجد في كتاباتهم ألفاظا من نحو العاهر والمومس، والنخاسة، وغيرها من الألفاظ مما لا نطيقه في لغتنا. لأن الحرية التي استخدم بها الآباء القديسون مثل هذه الألفاظ يفهم منها أنهم لم يكونوا يقدرونها مخلة بالآداب العامة في وقتهم أعني أن الاستعمال أو التداول لم يكن يربط هذه الفكرة بالبذاءة التي تجعلها نابية.

ومن الخطأ أن نستنتج من ذلك أن الاستعمال كان يجيز استخدام الألفاظ التي تقدر مخلة بالآداب في لغتنا. لأن هذه الألفاظ لم تكن في الحقيقة تدل على ما تدل عليه تلك التي استخدمها الآباء، لأنها فضلا عن الفكرة الرئيسية التي كان يقع عليها التواطؤ، فهي تتضمن أيضا صورة عن استعداد قبيح للفكر، وعن التحرر والإلحاد والفسق والفجور.

وإذن هذه الأفكار الثانوية، لما كانت بهذه الأهمية العظيمة، والتنويع الشديد للأفكار الرئيسية، فإنه يكون من الأجدى لمن يعملون المعاجم أن يلاحظوها وينبهوا مثلا على الألفاظ الدالة على السب والقدح والدالة على التحضر، والشرف، كما ينبهوا على الألفاظ المشينة، المسترذلة أو بالأولى أن يحذفوا كلية هذه الأخيرة إذ كان من الأفضل دائما أن يصير جهلها أنفع من معرفتها.

الفصل الخامس عشر

في الأفكار التي يضيفها العقل إلى المعاني التي تدل عليها الألفاظ

وأيضا يمكن أن ندرج تحت الأفكار الثانوية نوعا آخر من المعاني التي يضيفها الفكر لسبب مخصوص إلى الدلالة الدقيقة للألفاظ أو الحدود. ذلك أنه قد يقع أحيانا أن يدرك الفكر هذه الدلالة الدقيقة التي تلائم اللفظ فلا يقف عندها متى بدت له غامضة وعامة جدا، بل يطمح ببصره بعيدا، فيغتنم الفرصة ليعتبر كذلك في الشيء الذي يمثل له محامل وجهات أخرى منه، ويتصوره على هذا النحو بإضافة أغراض أكثر تمايزا.

وهذا ما يحصل على وجه خاص في أسماء الإشارة، فبدلا من أن نستخدم اسم العلم، نميل إلى التعبير عنه باسم الإشارة (هذا) لأنه من الواضح أن لفظ (هذا) يدل على حضور هذا الشيء. والحال أن لفظ الشيء يشير إلى صفة عامة، مختلطة قد ترجع إلى كل شيء إلا العدم الذي لا نستطيع أن ننعته بكونه شيئا.

غير أن اسم الإشارة هذا لا يشير فقط إلى معين بذاته وأنه يجعله متصورا في الحاضر، فقد صار الفكر لا يقف عند حد صفة الشيء بل يضيف إليها في العادة أوصافا أخرى متمايزة. وهكذا عندما نستعمل لفظ هذا لنبين به قطعة حجر ماس، فإن الفكر لا يقتصر على أن يدركها كشيء حاضر بل ينسب إليها أفكارا من نحو الجسمية الصلبة، واللمعان الذي يكون له شكل وهيأة.

وهذه المعاني، سواء منها المعنى الأولى الرئيسي والمعنى الذي يلمحه الفكر ويزيده، إنما يثيرها اسم الإشارة هذا وقد أطلق على قطعة الحجر الكريمة، إلا أنها لا تثار على نحو واحد، لأن فكرة صفة الشيء الحاضر إنما تثار كدلالة مخصوصة باللفظ؛ وتثار المعاني الأخرى كأفكار أدركها الفكر مرتبطة ومتحدة مع الفكرة الأولية الرئيسية، ولم يكن لفظ الإشارة هذا منبها عليها. لذلك حسبما نستعمل اسم الإشارة هذا في مواد مختلفة، فإن هذا التركيب إنما يدل دائما على هذا الشيء، لكن الفكر ما يلبث أن يبدله

ويستعيض عنه بما يقوم مقامه، فيضيف إلى الحجر الكريم الجسمية الصلبة واللمعان. وإذا كان الأمر يتعلق بالخمر فإن الفكر يضيف إليه صفات السيولة والذوق، واللون وأشياء أخرى.

وإذن يجب أن نفصل هذه الصفات المضافة عن المعاني المدلول عليها من منطوق اللفظ: لأنه مع أن الصفات الرئيسية والمعاني المضافة توجد كلها في فكر واحد، فإنها لا توجد فيه على جهة واحدة. فالفكر الذي يضيف هذه المعاني المتمايزة لا ينفك يتصور بأن اسم الإشارة هذا لا يدل بذاته إلا على معنى غامض، حتى وإن قرن إلى معان أكثر وضوحا، فإنه يظل دائما مبهما!

ومن أجل ذلك تعين في هذا المقام أن نحل نزاعا معيبا أذاعه علماء اللاهوت وشهروه، وبنوا عليه حجتهم الأساسية ليثبتوا المعنى المجازي لسر القربان المقدس Eucharistie ويجب ألا نستغرب لإيراد هذه الملاحظة هنا، إذ الغاية هي توضيح هذه الحجة، لأنها أشد تعلقا بالمنطق منها بعلم اللاهوت.

ودعواهم أن هذه القضية للسيد المسيح عليه السلام [هذا هو جسمي] يكون اسم الإشارة «هذا» دال على الخبز Pain والحال أن الغذاء كما يقولون لا يجوز أن يكون جسد المسيح. وإذن فإن القضية التي نطق بها السيد المسيح لا تعني على الحقيقة [إن هذا هو جسمي حقا].

ولا داعي هنا لأن نفحص القضية الصغرى ونبين خطأها وقد فعلنا هذا في مكان آخر. وإنما نهتم بالقضية الكبرى في قياسهم، إذ هم يؤكدون أن اسم الإشارة في هذه الجملة يعني الخبز. ويكفي أن نرد عليهم حسب المبدأ الذي وطأناه ونعني أن الخبز كلفظ وإن كان يؤدي معنى واضحا، فإنه لا ينطبق عليه حد اسم الإشارة هذا الذي لا ينبه إلى الشيء الحاضر إلا على نحو غامض. ولكن من الصحيح أن السيد المسيح قد نطق بهذا اللفظ، ومد الخبز مما كان يمسكه بين يديه إلى حواريه، فأضاف الحواريون على وجه راجح إلى هذه الفكرة الغامضة للشيء الحاضر، المدلول عليه باسم الإشارة، فكرة الخبز المتمايزة التي نبهت وأثارت فقط الفكر، ولم يدل عليها صراحة بهذا اللفظ.

والذهول عن هذا التمييز الضروري بين الصفات المستحثة والمثارة وبين المعاني المدلول عليها باللفظ هو الذي أوقع علماء اللاهوت في الحيرة، حتى أرهقوا أنفسهم في أن بينوا أن السيد المسيح عندما مد الخبز ورآه الحواريون ونعتوه بلفظ الإشارة هذا لم يمكنهم أن يتصوروا الخبر على حقيقته. وقد نسلم لهم أنه شبه لهم أن تصوروا الخبز على حاله، ولا نحتاج إلى مجهود كبير في ذلك؛ إذ لا نشك في أنهم تصوروا الخبز، ولكن كيف تصوروه وأدركوه؟

ومن أجل ذلك يقال لهم، لو أنكم تصورتموه أي أدركتم بذهنكم فكرة هذا الخبز إدراكا واضحا متميزا لم يكن لكم أن تدلوا عليه بلفظ الإشارة هذا. لأن هذا محال. إذ لا يدل هذا اللفظ للإشارة إلا على ما هو غامض بل لكم عنه فكرة مضافة إلى الفكرة المختلطة والتي أثارتها الملابسات.

وسنرى فيما يلي قيمة هذه الملاحظة. إلا أنه يحسن أن نزيد من الإيضاح ونقول بأن هذا التمييز لا يجادل فيه أحد من الناس، حتى لو سعى هؤلاء في أن يبرهنوا بأن لفظ هذا يدل على الخبز، لأنهم لن يعملوا إلا على إثبات هذا التمييز. ويقول أحد علماء اللاهوت الذي تحدث أخيرا في هذا الموضوع بأن لفظ هذا لا يشير فحسب إلى ما هو حاضر، وإنما يدل أيضا على هذا الشيء الحاضر الذي تعرفون عنه أنه خبز. ومن لا يدري، يا ترى، بأن حدود هذه القضية «الذي تعلمون أنه خبز» هي حدود مضافة إلى تركيب الشيء الحاضر بواسطة الجملة الموصولة. وليست مستفادة من هذا التركيب «شيء حاضر». وموضوع القضية لا يعبر عن القضية بكاملها: ونتيجة لذلك، في هذه القضية التي معناها هو نفس معنى القضية السابقة [هذا الذي تعرفون هو خبز] يكون لفظ الخبز أمرا مضافا إلى اسم الإشارة، ولا يحيل عليه اسم الإشارة.

لكن علماء اللاهوت يقولون: لا يهم في شيء أن يكون اسم الإشارة (هذا) دالا على الخبز، وإنما المهم هو أن الحواريين فهموا أن السيد المسيح عليه السلام، عندما أشار بهذا اللفظ وقال (هذا) كان يعني الخبر.

إلا أن ما يخصنا نحن هو أن لفظ الإشارة هذا لا يدل بذاته إلا على معنى الشيء الحاضر. فإن كان قد تحدد في هذا المقام بلفظ الخبز عن طريق المعاني التي نسبها إليه الحواريون فإنه يبقى مع ذلك محتملا لتحديد آخر، ومحتملا لأن يرتبط بأفكار أخرى حتى لو لم يلاحظ الفكر ما طرأ على هذا الموضوع المعروض من تغير. وهكذا فإن السيد المسيح عندما نطق بهذا الذي هو جسمه. فإن الحواريين لم يكن عليهم إلا أن يحذفوا الزيادة التي أضافوها عن طريق المعاني المتمايزة للخبز، وأن يحتفظوا بنفس الفكرة عن الشيء الحاضر، ولو فعلوا ذلك لأدركوا، بعد تمام قضية السيد المسيح أن الشيء الحاضر هو الآن جسم المسيح، وهكذا يربطون لفظ الإشارة هذا الذي حملوه على الخبز بواسطة جملة الوصل بمحمول جسم المسيح. لأن محمول جسم المسيح، يلزمهم أن يحذفوا المعاني المضافة، ولكن لا يلزمهم أن يغيروا الفكرة المشار إليها بواسطة اسم الإشارة. ومن ثم كان يمكنهم أن يدركوا أن جسم المسيح هو المقصود.

هذا إذن هو سر هذه القضية الذي لم ينشأ من غموض الحدود، ولكن من التغيير الذي أحدثه السيد المسيح عليه السلام وهو تغيير حصل منه أن كان هذا الموضوع [اسم الإشارة هذا] يحتمل تحديدين في بداية القضية ونهايتها كما سنشرح ذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب، عندما نعالج الالتباس في موضوعات القضايا.

القسم الثاني من المنطق

ويشتمل على التأملات التي يطلقها الناس على أحكامهم

الفصل الأول

في الألفاظ بالنسبة إلى القضايا

إنه لما كنا نريد أن نشرح في هذا الموضع مختلف الملاحظات مما يصدره الناس على أحكامهم، وكانت هذه الأحكام عبارة عن قضايا تتركب من عناصر وأجزاء مختلفة، كان من اللازم أن نبتدئ بشرح هذه الأجزاء التي هي الأسماء والضمائر والأفعال.

ولا يهم كثيرا أن نفحص ما إذا كان النحو أو المنطق هو الذي يعالج أجزاء الحكم، ولكن المهم أن نوجز القول بأن كل ما يفيد في غرض فن من الفنون فهو ينتسب إليه سواء أكانت معرفة ما مختصة به أم كانت فنون وعلوم أخرى تستخدمه.

والحال أن هناك فائدة أكيدة لغرض المنطق الذي هو فن التفكير القويم في أن يعنى بمختلف استعمالات الألفاظ من حيث هي أصوات مسموعة من شأنها أن تدل على المعاني. ومن عادة الفكر أن يربط تلك الأصوات بالمعاني؛ إذ لا يعقل أن نتصور أحدها بدون ربطه بالآخر لدرجة أن معنى الشيء يثير فكرة اللفظ من حيث هو صوت وفكرة الصوت تثير معنى الشيء.

ويجوز أن نقول بوجه عام بصدد هذا الموضوع بأن الألفاظ هي أصوات متمايزة مقطعة يستعملها الناس علامات ورموزا ليعبروا بها عما يخطر ببالهم.

ولما كان ما يدور في فكرهم يرتد إلى التصور والحكم والاستدلال والترتيب كما أشرنا إلى ذلك من قبل كانت الألفاظ تستخدم للدلالة على جميع هذه العمليات العقلية. ومن أجل ذلك ابتكرت ثلاثة أنواع أساسية من الألفاظ نكتفي بأن نتحدث عنها أعني الأسماء والضمائر والأفعال (الكلم) التي تنوب مناب الأسماء، ولكن على نحو مختلف. وهذا ما ينبغي أن نشرحه بالتفصيل.

الأسماء:

إنه لما كانت موضوعات تفكيرنا، كما ذكرنا ذلك إما الأشياء أو أحوال الأشياء

وكيفياتها، فإن الألفاظ من شأنها أن تدل على الأشياء كما تدل على كيفيتها، ونطلق على هذه الألفاظ الأسماء. والأسماء التي تدل على الأشياء تسمى أسماء الذوات مثل الأرض، والشمس. والأسماء التي تدل على كيفيات الأشياء من جهة كونها معبرة في ذات الوقت عن الموضوع الذي تقال عنه فتسمى أسماء صفات أو أسماء معنوية، مثل الجميل والعدل، والتدوير.

لذلك عندما نتصور، عن طريق التجريد العقلي، هذه الكيفيات بدون أن نحملها على موضوع معين، وكما لو كانت موجودة، حينئذ في الفكر بذاتها، فإن هذه الكيفيات قد نعبر عنها باسم ذات مثل الحكمة، والبياض واللون.

وبالعكس من ذلك، عندما يقع لاسم ذات وشيء ما، أن يتصور بالنسبة لموضوع ما، فإن الألفاظ التي ندل بها عليه على هذا النحو تصبح صفات، مثل الإنساني، والجسماني. وعندما نجرد عن هذه الصفات المكونة من أسماء الذوات، نسبتها، فنحن نردها مرة أخرى إلى أسماء ذوات. وهكذا بعد أن نكون من اسم ذات كالإنسان، صفة الإنساني، فنحن نصيغ من الصفة اسم ذات، وهي الإنسانية.

وهناك أسماء اعتبرت في النحو أسماء ذوات، وهي في الحقيقة، صفات، مثل الملك، والفيلسوف، والطبيب لأنها تدل على كيفية الوجود أو حال في الموجود، لكن السبب الذي من أجله اعتبرت أسماء ذوات هو أنها لما لم تكن تناسب إلا موجودا واحدا (أو موضوعا واحدا) كنا نضمر دائما هذا الموجود الفريد بدون أن نحتاج إلى التصريح به.

ولنفس السبب، فإن هذه الألفاظ من نحو الأحمر، والأبيض وغيرها هي صفات حقيقية، لأن النسبة فيها ملحوظة ومعبر عنها، لكن السبب في أننا لا نعبر باسم الذات الذي يحيل إليها هو كونها دالة على عموم اسم ذات يشتمل على سائر موضوعات هذه الأحوال أو الكيفيات. ومن ثم فإن هذا العموم فريد في شموليته وهكذا فإن الأحمر هو كل شيء أحمر، والأبيض دال على كل ما هو أبيض أو بعبارة علماء الهندسة، أن الأحمر هو شيء أحمر لا على التعيين.

وإذن فالصفات هي في جوهرها تدل على معنيين: أحدهما متمايز وهو الحال أو الكيفية وثانيها ملتبس وهو ما دل على موضوع؛ ومع أن دلالة الحال قد تكون متمايزة أشد التمايز فهي ليست مباشرة. وخلافا لذلك فإن دلالة الموضوع وإن كانت ملتبسة فهي مباشرة. فلفظ الأبيض يدل دلالة مباشرة على الموضوع ولكنها دلالة ملتبسة، ويدل دلالة غير مباشر على البياض وعلى وجه متمايز.

الضمائر:

والضمائر إنما تستعمل لتنوب مناب الأسماء وتكون وسيلة لتجنبنا التكرار المقلق. إلا أنه ينبغي ألا نتخيل أنها عندما تقوم مقام الأسماء تؤثر نفس تأثير الأسماء على الفكر. إذ هذا ليس صحيحا على الإطلاق بل إن الضمائر لا تحل إشكال كراهية التكرار إلا لكونها لا تمثل الأسماء إلا على نحو غامض. فالأسماء تكشف إلى حد ما الأشياء للفكر في حين أن الضمائر تمثل الأشياء كما لو كانت مغلفة مستترة مع أن الفكر يشعر بان ما تمثله هو نفس ما تدل عليه الأسماء. لذلك لا مشاحة في أن الاسم والضمير كليهما قد يجتمعان وينضمان معا فنقول: أنت فيدروس. وهذا أنا يحيى.

أصناف الضمائر:

ولما عرف الناس أنه ليس من المفيد أحيانا، بل قبيح أن ننطق ونسمي أنفسنا، فإنهم قد أدخلوا ضمير المتكلم لينوب عمن يتكلم فقالوا: أنا. وحتى لا يضطروا أن يسموا من نتكلم عنه وجدوا من المقبول أن نكني عنه بضمير المخاطب وهو أنت وأنتم.. وحتى لا نضطر كذلك أن نكرر أسماء الآخرين والأشياء الأخرى فإننا نستعمل كذلك للضمير الغائب: من هو، وهي، وهم، وهن. ومن بين الضمائر ما يشير إلى الشيء الذي نتحدث عنه. ومن أجل ذلك قد نستعمل أسماء الإشارة: هذا. ذاك وغيرها.

وهناك من الضمائر ما يدل على المطاوعة لأنها تدل على علاقة الشيء بنفسه، مثل زيادة التاء في الفعل أو ألف المفاعلة من نحو: قتل كاتون نفسه.

وتشترك سائر الضمائر في كونها كما قلنا بأنها تنوب عن الأسماء على نحو غامض لكن في الضمائر التي تصلح للمذكر والمؤنث وتدل على الإشارة في اللغة اللاتينية مثل هذا، هذه، ذلك، تلك فقد نجد التباسا مزدوجا، فلا ندري أيها مرجع الضمير أو الإشارة فيها. وأحيانا قد تكون دالة على عموم لا يمكن تخصيصه.

الأسماء الموصولة:

وهناك أيضا ضمير يطلق عليه اسم الموصول مثل ما ومن وأي ويشترك اسم الموصول في وجه ما مع الضمائر ويختص بشيء آخر فما يشترك فيه الموصول هو أنه يقوم مقام الاسم، ويثير عنه فكرة غامضة. وما يختص به هو أن القضية التي يدخل فيها يجوز أن تكون جزءا من موضوع هذه القضية ومن محمولها وهذا يكون إحدى هذه القضايا التي تضاف أو تكون صلة وصل كما نشرح ذلك بالتفصيل من نحو قولك: الله الذي هو كريم، والعالم الذي هو مشاهد.

وافترض أننا نفهم هذه الحدود أعني موضوع القضية ومحمولها، وإن كنا لم نشرحها بعد، لأنها متداولة في خطابنا قبل أن ندرسها في المنطق. ومن لم يفهمها فيحق له أن يبحث عنها في مواضعها من هذا الكتاب.

ويمكن أن نحل في هذا الموضع سؤالا ورد بصدد الموصول المصدري (que) عندما يقع بعد الكلمة (الفعل). إذ يبدو أن هذا الموصول لا يرجع إلى شيء في الجملة أو القضية. من ذلك مثلا؛ أجاب يحيى: Jean répond qu'il n'était pas le Christ وأخبر بلاطيس أنه que لم يجد للمسيح تهمة صحيحة.

ومن الناس من أراد أن يفهم أن هذا الحرف المصدري que يشبه أن يكون ظرفا كما هو quod في اللغة اللاتينية. غير أن الحقيقة هو أن هذين الموصولين يحتفظان بمعناهما. فهذه الجملة [أجاب يحيى بأنه لم يكن المسيح، Jean répond qu'il n'était pas le Christ] نجد فيها أن que المصدري يحتفظ بوظيفته وهي أن يربط قضية (لم يكن المسيح) بحمول متضمن في الفعل المتصرف (أجاب) الذي يفيد تأويله بالمصدر كالإجابة. والمعنى الثاني لهذا الموصول المصدري أنه قد يحل أحيانا محل الاسم، ويحيل إليه على نحو أقل وضوحا. ومثال ذلك أننا عندما نقول: أجاب يحيى فإننا نقصد أنه رد الإجابة. وهذا المعنى الغامض للمصدر (الإجابة) هو الذي يشير إليه لفظ que المصدري وشبيه بالموصول المؤول أن que الموصول Quod في قول شيشرون [Non tibi objicio quod hominem spoliasti أنا لست معترضا كونك سرقت الرجل]. فلفظ quod يميل إلى فكرة غامضة من الشيء المعترض عليه، والمدلول عليه بلفظ: Objicio لكن هذا الشيء المعترض عليه قد خصصته الجملة الموصولة أعني: أنك سرقت الرجل. وأيضا يمكن أن نلاحظ نفس الشيء في هذه المسائل: (أفترض أنك حكيم، وأقول لك: إنك مخطئ) هذه العبارة (أقول لك) تفهم على نحو غامض أن شيئا قيل. وهذا الشيء المقول هو الذي يحيل إليه الموصول المصدري (أن que) فمعنى (je dis que) هو أقول شيئا موجودا وحاصلا. وكذلك من يقول أفترض je suppose فإنه يعطي فكرة مختلطة عن شيء مفترض. لأن معنى (افترض) هو أني قمت بافتراض. وهذا المعنى المفترض هو الذي يحيل إليه الموصول المصدري (que) لذلك فإن قولنا (je suppose que) يفيد: (وصفت افتراضا ما). واللغة الإغريقية واللاتينية يفيد الموصول المصدري فيهما هذا المعنى.

والفارق الوحيد بين (أل) التعريف المستعملة في هذا السياق والموصول هو أن التعريف بأداة (أل) وإن كانت تحل محل الاسم فإنها تتصل مع ذلك بالمحمول الذي

يتبع الاسم السابق عليه في قضية ما. لكن الموصول المصدري يكون مع المحمول الثاني قضية منفصلة، وإن كانت متعلقة بقضية أولى. وهكذا الحال مع العبارة: Quod datur الذي يفعل، فإنها تفيد الفاعل أو المفعول.

ويمكن أن نحكم بمزية هذا الاستعمال لأداة التعريف على ضعف ما أبداه بعض علماء اللاهوت فيما يخص ترجمة كلمات من إنجيل لوقا مما ذكرناه عن النصوص الإغريقية. وهذه الكلمات ورد فيها عندهم الموصول المصدري، وكان من حقها أن تترجم بأداة التعريف أعني قوله (هذا هو جسمي المعطى إليكم) لأن قولهم (الذي أعطي لكم)، وادعاء بعض علماء اللاهوت، لا يقوم على أساس في اختيارهم الموصول على أداة التعريف، مما يدل على أنهم لم يدركوا الطبيعة الحقيقية لاسم الموصول المصدري ولا أداة التعريف (أل). لأنه من المؤكد، لما كانت أسماء الموصول من، ما، وأي، تنوب مناب الاسم فهي لا تمثله إلا على نحو غامض. وكذلك بعض أدوات التعريف في اللغة الإغريقية لا تمثل الاسم الذي تنوب عنه إلا على نحو غامض، حتى أن هذا التمثيل الغامض لما كان شأنه أن يجنبنا التكرار كذات الاسم فهو يبطل الغاية التي أنشئ من أجلها التعريف بأل، أو غيرها. فإن ترجمتنا لأداة التعريف بتكرار عبارة ما من نحو (إن هذا جسمي، وجسمي معطى لكم)، كانت أداة التعريف في قولك (المعطى) إنما شأنها أن تجنبنا هذا التكرار، في حين أننا لو ترجمناه بواسطة الموصول (إن هذا جسمي الذي هو معطى لكم) لأبقينا الشرط الأساسي لأداة التعريف التي تمثل في هذه الحالة الاسم على نحو غامض. ولم يكن في ذلك إلا تنبيه فكرنا مرتين بصورة واحدة، وضاعت منا ما كانت تلاحظه أداة التعريف التي قد تحل محل الاسم الذي إذا أضيف إليه وصف أو نعت لم تتكون من ذلك جملة جديدة.

وعلى هذا فإن كلتا الترجمتين (أن هذا جسمي الذي أعطى لكم)، (وهذا جسمي معطى لكم) ليستا بمؤديتين للمعنى على وجهه، إذ غير أحدهما دلالة أداة التعريف، في حين إن اسم الموصول كان غامضا. واستعمال هاتين الوسيلتين أداة التعريف، والموصول لا يفيد أحدهما ما يفيده الآخر ومن الصعب الاختيار بينهما.

الفصل الثاني

في الفعل

إن ما قلناه حتى الآن، إنما أخذناه من كتيب جمع منذ زمن قريب، تحت عنوان: النحو العام، إلا ما كان من بعض الآراء التي قمنا بتفسيرها على وجه آخر. لكن فيما يخص (الفعل) الذي عولج في الفصل الثالث عشر من ذلك الكتيب فلم نعمل إلا على نقله حرفياً، لأنه ظهر لنا أنه لا يمكن أن نضيف إليه شيئاً جديداً قال صاحب الكتيب: [(إن الناس تقل حاجتهم لأن يبتكروا ألفاظا يدلون بها على الحمل والإيجاب الذي هو الكيفية الرئيسية لعمل عقلنا، قلة أشد من ابتكارهم لألفاظ يطلقون عليها موضوعات أفكارهم).

وفي هذا بوجه خاص يكمن ما يمكن أن نسميه (بالفعل) الذي ليس هو إلا لفظا وظيفته الأساسية الدلالة على إيجاب الحكم والإثبات؛ على معنى أن الفعل يبين في كل خطاب استعمل فيه فعل ما بأنه خطاب لإنسان لا يدرك الأشياء فقط، ولكنه يحكم عليها ويوجب لها صفات. ومن أجل هذا يتمايز الفعل عن بعض الأسماء التي تدل هي أيضا على إيجاب الحكم، لأنها لا توجب حكما ما إلا بعد التأمل، وأن الإثبات فيها صار موضوعا لفكرنا. وهكذا فإن هذه الألفاظ لا تدل على أن من استخدمها يحكم، بل يتصور فقط الحكم أو الإيجاب.

وأقول إن الاستعمال الرئيسي للفعل هو الدلالة على إثبات الحكم، لأننا سنرى فيما يلي أننا نستخدمه كذلك للدلالة على حركات أخرى لأنفسنا، ككوننا نرغب ونأمر، وندعو الله وغير ذلك. ولكننا في هذه الحال لا يتم لنا هذا الاستعمال إلا إذا غيرنا تصريف الفعل وجهته. وهكذا فإننا لا نعتبر الفعل في هذا الفصل إلا في الاستعمال الرئيسي له وهو دلالته على الخبر وحسب هذه الوجهة النظر يجوز أن نقول: إن الفعل لا ينبغي أن يكون له من ذاته استعمال آخر غير الدلالة على الربط الذي يقوم به فكرنا عندما يسند حدين من قضية ما. إلا أنه لم يبق من الأفعال الدالة على الإسناد الحملي أو الربط إلا فعل الوجود (Etre) الذي يسمى بالوجود الحملي أو الرابطة. وقد بقي هذا

الفعل على بساطته. وأيضاً فإنه لم يبق على هذا الحال إلا في صيغة دالة الحاضر الغائب، وفي بعض الاستعمالات الأخرى المشابهة. ولأنه لما كان الناس يميلون بطبعهم إلى أن يختصروا عباراتهم فإنهم قد يوصلون الإيجاب بدلالات أخرى من نفس اللفظ:

1) فهم يربطون الإيجاب بدلالات بعض المحمولات حتى أنه قد يمكن صياغة قضية من لفظين كأن أقول مثلا: (إن بطرس يحيا)، وكلمة (يحيا) تتضمن وحدها الإيجاب زيادة على كون المحمول دالا على الحياة وهكذا فلا فرق بين أن أقول: (بطرس يحيا)، وبين أن أقول: (إن بطرس حيى). ومن هنا ظهر التنوع الكثير للأفعال في كل لغة على حدة، في حين لو أننا قد اقتصرنا على أن نعطي لكل فعل الدلالة العامة للإيجاب، ومن غير أن نضيف إليها فكرة المحمول المخصوص لم نكن نحتاج في أي لغة إلا إلى فعل واحد، وهو الفعل الذي نطلق عليه الربط الحملي.

2) وأيضا قد ضموا إلى الإيجاب في بعض الحالات موضوع القضية، حتى أن لفظين أو لفظا واحدا يمكن به أن نركب جملة تامة. وهكذا الحال مثلا في اللغة اللاتينية يجوز أن نقول أنا إنسان: Sum homo لأن لفظ sum لا يدل فحسب على الإيجاب. ولكن فيه ضمير يعود على أنا المتكلم ـ ego الذي هو موضوع هذه القضية وقد نعبر عن هذه الجملة اللاتينية باللغة الفرنسية ونقول: (Je suis homme أنا إنسان). وقد نعبر في اللاتينية بلفظ واحد كأن نقول: Vivo أحيا وإني أجلس sedeo لأن هذين الفعلين يشتملان بذاتهما على الإيجاب والحمل معا كما كنا ذكرنا ذلك من قبل، إذ فيهما ضمير راجع إلى المتكلم كالحال في العربية. ويترتب عن هذا الاعتبار الفارق بين المتكلم والمخاطب في الغائب مما تدل عليه الصيغ الفعلية في العادة.

3) وأيضا فإن الناس يربطون الإيجاب بعلاقة الزمن الذين يثبتون ويوجبون بالقياس إليه، حتى أن فعلا مثل coenasti تناول الحساء يدل على أنى أوجب لمن أكله، فعل التناول لا بالنسبة إلى الماضي ومن هنا يظهر اختلاف الأزمنة التي هي مشتركة بين جميع الأفعال.

واختلاف هذه الدلالات المرتبطة بكلمة واحدة هي التي منعت كثيرا من المفكرين، وبخاصة منهم الأكثر مهارة، أن يعترفوا بالطبيعة الخاصة للفعل، لأنهم لم ينظروا إليه حسب ما يختص به، وهو جهة الإيجاب بل نظروا إليه حسب هذه الخواص التي هي عارضة فيه من جهة ما هو فعل. وهكذا فإن أرسطو حينما توقف عند الدلالة

الثالثة للفعل من الدلالات التي تلحقه كان قد وضع له التعريف الآتي: بأن الفعل كلمة تدل على الزمن مع ما تدل عليه من أشياء أخرى. وقد أضاف آخرون مثل بوكستروف Buxtorf معنى ثانيا، وعرفه بأنه كلمة يقع عليها ضرب من التغيير والتصريف Inflexion مع دلالتها على الزمان والبناء للمتكلم والغائب.

وقد اقتصر بعض المفكرين على الدلالة الأولى من دلالات الفعل وهي كونه أنه موضوع للحمل، واعتبروا أن أصناف الحمل التي يضيفها الناس إلى الإيجاب من كلمة ما هي عادة ما تكون دالة على الانفعالات ومقولة الانفعال ويفعل، ومن ثم اعتقدوا أن ماهية الفعل إنما تقوم في الدلالة على أحوال التصرف أو الانفعالات.

وأخيرا قد ظن جول قيصر سكاليجر أنه عثر في كتابه على سر مبادئ اللغة اللاتينية، وأن التمييز بين الأسماء الأفعال إنما يكمن فيما هو دائم وزائل، فالأسماء تدل على ما يبقى ويستمر، والأفعال تدل على ما ينقضي.

غير أنه من السهل أن نرى أن سائر هذه التعاريف خاطئة ولا تفسر الطبيعة الحقيقية للفعل. يتضح ذلك من الطريقة التي فهمت بها الدلالتان الأوليتان للفعل، إذ لم يفسر لنا ما يدل عليه الفعل، وإنما قيل لنا عن ارتباطه بالزمان، وأفراد المتكلمين والمخاطبين. والدلالتان الأخيرتان للفعل أقبح بكثير من الأوليتين، لأنهما أردأ عيوب التعريفات بسبب كونها لا تصلح لكل المعرف ولا بعضه. لأن هناك أفعالا لا تدل على مقولة الانفعال ولا على مقولة (أن يفعل)، ولا على الماضي مثل بعض الأفعال الناقصة مثل برد، وجمد، ووجد، وعنى به، واتضح.

ثم إن هناك كلمات لا تدل على مقولة الانفعال، ولا على مقولة أن (يفعل) ولا على الأشياء التي تنقضي حسب تعريف قيصر اسكاليجر. لأنه من المؤكد أن المصادر أسماء على الحقيقة، إلا أنها تدل على ما تدل عليه الأفعال، وتؤدي وظائفها. والدليل على ذلك أن الانقضاء يدل على ما يدل عليه فعل انقضى. ويمكن أن نضيف كذلك ردا على التعريفين الأوليين للفعل، بأن المصادر قد تدل على شيء من الزمان بقرائن مخصوصة، لأن فيها ما يدل على الماضي والحاضر والمستقبل ولا سيما في اللغة الإغريقية.

ومن يعتقد أن المنادى في اللغة اللاتينية دال على المخاطب وخاصة إذا كان مختوما ومنتهيا بغير ما ينتهي به الاسم لا يمكن أن يرى هنا فرقا كبيرا بين المنادى والفعل.

والسبب الرئيسي في أن المصدر دلالته ليست كدلالة الفعل هو أنه لا يدل على الحمل والإيجاب،. ومن هنا لا يمكن أن تبني عليه الجملة مما هو خاصية الفعل، إلا إذا أضفنا إلى المصدر فعلا ما أي أعدنا إليه ما كنا انتزعناه منه وهو تحويل الفعل إلى المصدر، لأن الجملتين: (كان بطرس يحيا، وبطرس يحيا). هما قضيتان. والجملتان (وبطرس كان حياة، وبطرس حياة) ليستا قضيتين، إلا أن نضيف إليهما صفة الوجود المنتزعة. فنقول: كان بطرس حيا، وبطرس موجود في الحياة. ويظهر من ذلك أن إيجاب الحكم الذي قد يوجد في الكلمة أو لا يوجد فيها هو ما يجعل من الفعل فعلا أو ليس فعلا.

ويمكن أن نلاحظ كذلك ولو بإيجاز بأن صيغة المصدر الذي غالبا ما يكون اسما، مثل الشرب والأكل تكون مختلفة عن المشتق الدال على الوصف، لأن صيغة المصدر تمحضت إلى الاسمية مثل الأبيض والأكل. وهكذا فإن فعل (احمر) هو فعل دال على الحمرة مما يفيد إيجاب الحكم والحمل معا أما الاحمرار كمصدر فهو يفيد الحمرة بدون حكم.

ونلخص من ذلك أن ماهية الفعل هو أنه كلمة تدل على إيجاب الحكم. وهذا المعنى ثابت له، وذلك أننا لا نستطيع أن نجد كلمة تشير إلى إيجاب الحكم، ولا تكون فعلا كما أننا لا نجد فعلا إلا ويستخدم للدلالة على هذا الإيجاب، وعلى الأقل في حالة صيغته الخبرية. ولا نشك لو أننا ابتكرنا، فعلا مثل فعل الوجود être الذي يدل دائما على إثبات الحكم بدون اعتبار للمتكلم والمخاطب والزمان، بحيث اعتمدنا الأسماء والضمائر في الدلالة على المتكلمين واعتمدنا الظروف في الدلالة على الأزمنة وأنواعها، فلن يكون هذا الفعل المبتكر مؤديا وظيفة الفعل على الحقيقة. يرشدك إلى ذلك القضايا التي اعتبرها الفلاسفة أبدية الحقيقة مثل إن الله هو غير متناه، وكل جسم قابل للانقسام، وأن الكل أكبر من الجزء، فالرابطة هنا وهي فعل الوجود (est هو) لا تدل إلا على إيجاب الحكم بدون الإشارة إلى الزمن، لأن هذه القضايا صادقة في جميع الأزمنة بدون أن يتوقف فكرنا على ملاحظة اختلاف أفراد المتكلمين. وهكذا إذن فإن الفعل في جوهره هو كلمة دالة على إيجاب الحكم. غير أننا لو أردنا أن نضيف إلى هذا التعريف خصائصه اللازمة أو أعراضه لجاز أن نقول: إن الفعل هو كلمة تدل على إيجاب الحكم مع ملاحظة الأفراد المتكلمين والمخاطبين إفرادا وجمعا ومع ملاحظة الزمان. وهذا التعريف يصدق على الفعل الدال على الربط الحملي. أما سائر الأفعال الأخرى على خلاف الفعل الدال على الربط الحملي بسبب ما أضاف إليها الناس من بعض الصفات إلى إيجاب الحكم، فإنه يجوز أن نعرفها على النحو الآتي: بأنها كل

فعل أفاد إيجاب الحكم بسبب صفة ما مع الإشارة إلى المتكلمين والمخاطبين إفرادا أو جمعا، وقرن إلى الزمان.

ويجوز أن نقول بوجه عام، إن الإثبات، كما يتصور، يمكن أن يكون أيضا صفة للفعل. وهكذا يجب أن نشير إلى أن فعل أوجب أو أثبت الحكم: affirmo يفيد في اللغة اللاتينية صنفين من الإيجاب يخص أحدهما المتكلم، وثانيهما المخاطب. فقولنا بطرس أوجب كذا يعادل قولنا: بطرس هو موجب لكذا. والرابطة هو أن نلاحظ الإيجاب أو الحكم الذي تصورته ونسبته إلى بطرس. وكذلك الحال مع فعل nego نفى أو سلب، إذ هو دال في ذات الوقت على ملاحظة الحكم ونفيه معا وينبغي أن نلاحظ أن أحكامنا ليست كلها إيجابا، وإنما أيضاً فيها السلب، غير أن الأفعال لا تدل من تلقاء ذاتها إلا على الإيجاب. فأما السلب فيشار إليه بحروف مخصوصة مثل (لا)، (ليس)، (لا أحد)، وغيرها. وهذه الحروف متى اقترنت بالأفعال حولت الإيجاب سلبا، كأن نقول: لا واحد من الناس خالد في هذه الحياة.

الفصل الثالث

في حد القضية وأصناف القضايا الأربعة

إنه بعد أن تصورنا الأشياء وقارننا بين معانيها بأفكارنا ووجدنا أن بعضها يحمل على بعض، وبعضها لا يصدق عليه ذلك، كنا قد ربطنا بعضها إلى بعض أو فصلنا بعضها عن بعضها، وهو ما أطلقنا عليه أثبت وأوجب أو نفى، وبوجه عام حكم. وهذا الحكم يسمى أيضا قضية. ومن السهل أن تلاحظ أنها تشتمل على حدين، أحدهما المحكوم عليه، أو المنفى عنه يسمى الموضوع، وثانيهما المحكوم به أو المنفي، وهذا يسمى المحمول.

ولا يكفي أن نتصور هذين الطرفين أو الحدين بل يجب أن يربط فكرنا هذين الحدين أو يفصلهما. وهذا الفعل من فكرنا يشار إليه كما قلنا في الخطاب، بفعل الوجود، (هو: est)، إما وحده عندما نثبت أمرا ما أو مع أداة النفي عندما نسلب شيئا عن شيء. وهكذا عندما نقول: إن الله هو عادل. فلفظ الجلالة الله هو موضوع هذه القضية، ولفظ عادل محمولها، والأداة (هو) تدل على فعل فكرنا الذي يثبت ويوجب أي يربط الفكرتين معا. وهما معنى الله، ومعنى العدل. كما لو كان أحدهما مناسبا للآخر. أما إذا قلت: إن الله هو غير عادل، فالأداة (هو) موصولة بحرف النفي (غير) مما يدل على فعل مخالف للإيجاب، وهو النفي، كما لو أني نظرت إلى هذين المعنيين، واعتبرتهما متنافرين لا يناسب أحدهما الآخر. لأن في لفظ (غير العادل) شيئا لا يليق بأن تقتضيه فكرة الألوهية.

ومهما أكدنا على أن كل قضية تشتمل بالضرورة على هذه الأمور الثلاثة، كما ذكرنا في الفصل السابق، فإن القضية يمكن أن تتركب من لفظ أو حتى من لفظ واحد.

ذلك أن الناس لما كانوا يقصدون إلى أن يختصروا كلامهم فهم قد وضعوا ما لا يحصى من الألفاظ تدل على إيجاب الحكم أعني ما يدل عليه بفعل الربط الوجودي، وكذلك بعض الأشياء المحمولة، كالأفعال التي تكون خارجة عما نطلق عليه فعل الربط الوجودي مثل: يوجد إله أعني: الله هو موجود، والله يحب الإنسان، أعني أن الله

محب لعباده. ثم إن فعل الربط الوجودي متى كان وحده، مثل الجملة المشهورة (أفكر إذن أنا موجود)، فلا يبقى ممحضا للربط الوجودي لأننا حينئذ نلحق به أعم صفات الربط الوجودي، وهو عموم الوجود .être لأن معنى هذه الجملة Je suis أوجد إنما يقصد بها أني كائن موجود، وكذلك أيضا إني شيء موجود .

وفي اللغة اللاتينية، هناك أحوال قد يكون فيها الموضوع والمحمول منطويين تحت فعل واحد من نحو Sum Ckristianus أكون أو أوجد مسيحيا. فالموضوع في هذه العبارة مضمر هو أنا Ego مما يظهر أن كلمة واحدة قد تدل على قضية مفهومة.

ومن ثم يبدو في هذه اللغة اللاتينية أن لفظا واحدا قد يكون جملة للمتكلم والمخاطب من الأفعال التي تتضمن بطبيعتها إثباتا مع الوصف. وهكذا الأفعال [Vici, vidi, veni جئت ورأيت وانتصرت] هي قضايا ثلاث ويظهر من ذلك أن كل قضية إما موجبة أو سالبة، وأن ما يدل عليه الفعل قد يكون مثبتا أو منفيا. لأن الحدود كما ذكرنا في الجزء الأول من هذا الكتاب تكون إما مفردة جزئية أو عامة كلية. والحدود أو الألفاظ الكلية قد تؤخذ إما في كل ما صدقها بأن تضم إليها ما يدل على جهة الكلية صراحة أو ضمنا مثل كل في حال الإيجاب، ولا شيء في حال السلب، كقولك: كل إنسان ولا واحد من الناس، وإما في جزء غير معين من ما صدقاتها وذلك عندما نضم ما يدل على الجزئية من نحو بعض، كأن نقول بعض الناس، وغيرها من التبعيض مما تستعمله كل لغة.

ومن هنا حصل اختلاف ملحوظ في القضايا؛ وذلك أنه عندما يكون موضوع قضية ما حدا عاما مأخوذا في كل ما صدقه، فإن القضية تسمى كلية سواء أكانت موجبة كقولك كل فاسق هو أحمق أو سالبة، لا واحد من الفساق بسعيد.

وعندما يكون الحد العام مأخوذا في جزء غير معين من ما صدقه بسبب حصره بلفظ غير معين مثل بعض، فإن القضية تسمى جزئية سواء أكانت مثبتة مثل بعض القساة جبناء أو منفية مثل ليس بعض الفقراء سعيدين.

أما إذا كان موضوع القضية شخصية، كأن نقول: إن لويس الثالث عشر استولى على لاروشيل. فإن هذه القضية تسمى شخصية. غير أن هذه القضية الشخصية إن كانت مباينة للكلية من جهة أن موضوعها ليس عاما فإنه يمكن أن ترد إلى الجزئية. لأن موضوعها، من حيث هو شخص مأخوذ بالضرورة في كل ما صدقه مما تتقوم وتتعين به كل قضية كلية ويجعلها متمايزة عن الجزئية؛ لأنه لا يهم في شيء بالنسبة لقضية كلية ما أن يكون ما صدق موضوعها متسعا أو ضيقا بشرط أن تؤخذ هذه القضية في مجموعها.

ومن أجل ذلك فإن القضايا الشخصية تقوم مقام الكليات في الاحتجاج. وهكذا يمكن أن ترد سائر القضايا إلى أربعة أنواع يمكن أن نرمز إليها بالحروف الآتية حتى لا تثقل على الذاكرة: O.I.E.A

A: الكلية الموجبة مثل كل فاسق هو عبد

E: الكلية السالبة مثل لا واحد من الفساق سعيد

I: الجزئية الموجبة مثل: بعض الفساق أغنياء

O: الجزئية السالبة مثل: ليس بعض الفساق أغنياء

وأيضا قد جرت العادة أن تسمى كلية القضية أو جزئيتها جهة الكم كما يسمى الإيجاب أو السلب جهة الكيفية. وهكذا يتعلق بالكلمة (الفعل) التي تعتبر كما لو كانت هيأة للقضية وصورة لها.

وهكذا فإن (A الإيجاب الكلي) و(E السلب الكلي) يتفقان حسب الكم ويختلفان حسب الكيف وكذلك (I الجزئية الموجبة) (O الجزئية السالبة) لكن AوI يتفقان حسب الكيف ويختلفان حسب الكم وكذلك E و O.

وتنقسم القضايا أيضا حسب مادتها إلى صادقات وكاذبات، ومن الواضح أنه لا يجوز أن تكون هناك قضايا ليست صادقة ولا كاذبة لأن كل قضية تثبت حكما مما نطلقه على الأشياء، فهي صادقة متى كان هذا الحكم مطابقا للحقيقة. وكاذبة متى لم تكن مطابقة لها. إلا أننا لما كان يعوزنا، في غالب الأحوال ما به يمكن أن نعرف الصدق أو الكذب، فبالإضافة إلى القضايا التي تبدو لنا صادقة، والقضايا التي تبدو لنا كاذبة على وجه اليقين فهناك من القضايا ما يشبه أن تكون صحيحة، إلا أن حقيقتها لا تكون واضحة لنا حتى أننا نشك في كونها كاذبة. وهناك من القضايا ما يشبه أن تكون كاذبة، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بكذبها. وهذه القضايا نطلق عليها صفة الإمكان أو الاحتمال، والأولى مترجحة للاحتمال والأخيرة أقل احتمالا. وسنتحدث في القسم الرابع من هذا الكتاب عن المعيار الذي يجعلنا نتأكد به من صحة قضية ما.

الفصل الرابع

في تقابل القضايا التي لها نفس الموضوع ونفس المحمول

لقد ذكرنا آنفا أن هناك أربع قضايا O.I.E.A ونبحث الآن أصناف اتفاق القضايا واختلافها متى ركبنا موضوعا واحدا ومحمولا واحدا من شتى ضروب القضايا. وهذا النوع من التأليف هو ما نطلق عليه تقابل القضايا. ومن السهل أن نتبين بأن هذا التقابل لا يمكن أن يكون إلا على ثلاثة أوجه، مع أن وجها واحدا من هذه الأوجه الثلاثة يمكن أن يتفرع إلى ضربين آخرين.

ذلك أن القضايا إذا تقابلت من جهة الكم والكيف معا كتقابل O.A و .I.E فإن هذا التقابل يسمى تناقضا كأن نقول: إن كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس حيوانا. ولا واحد من الناس يوجد فاضل، بعض الناس يوجد فاضلا.

أما إذا اختلفت القضايا من جهة الكم فقط واتفقت من جهة الكيف مثل: I . A وكذلك .O.E فإن هذا النوع من التقابل يسمى الاندراج كأن نقول:

- كل إنسان حيوان - بعض الإنسان حيوان
- لا واحد من الإنسان فاضل - بعض الإنسان ليس فاضلا

أما إذا اختلفت من جهة الكيف، واتفقت في الكم فإن هذه القضايا تسمى متضادة أو داخلة تحت التضاد وتكون القضايا متضادة متى كانت كلية من نحو قولك - كل إنسان حيوان - لا شيء من الإنسان حيوان وتكون داخلة تحت التضاد متى كانت جزئية من نحو: - بعض الإنسان حيوان - بعض الإنسان ليس حيوانا.

وعندما نتأمل هذه القضايا المتقابلة من جهة الصدق والكذب فإنه يكون من السهل أن نحكم:

1 - بأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان ولا تكذبان معا. لكن إذا صدقت إحداهما،

كذبت الأخرى، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى. لأنه إذا صدق قولنا: إن كل إنسان حيوان، فلا يصدق قولنا: بعض الإنسان ليس حيوانا. وخلافا لذلك إذا صدق قولنا: إن بعض الناس ليس حيوانا، لم يصدق قولنا: إن كل إنسان حيوان. وهذا من الوضوح ما إن أردنا أن نبينه أكثر من هذا أدخلنا عليه الغموض والإبهام.

2 ـ أما المتضادان فلا يمكن قط أن تصدقا معا ولكنهما قد تكذبان معا. لأنهما لو صدقتا معا لزم أن تكون المتناقضتان صادقتين. وذلك أنه إذا صدق قولنا: إن كل إنسان حيوان، كذب قولنا: أن بعض الإنسان ليس حيوانا التي هي نقيضتها. ونتيجة لذلك أيضا تكذب القضية لا شيء من الإنسان حيوان. التي هي ضدها.

لكن كذب إحداهما لا يتضمن صدق الأخرى لأنه يجوز أن يكذب قولنا، جميع الناس عادلون، دون أن يصدق من أجل ذلك: لا واحد من الناس يوجد عادلا، لأنه قد يمكن أن يوجد من الناس من هو عادل، وإن كانوا ليسوا كلهم عادلين.

3 ـ أما الدخول تحت التضاد فقد يوجد حسب قاعدة مباينة لقاعدة التضاد، فقد تصدق فيه قضيتان معا كالقضيتين الآتيتين: بعض الناس عادل، ليس بعض الناس عادلا. لأن العدالة قد تنطبق على جزء من الناس، ولا تنطبق على البعض الآخر. وهكذا فإن الإيجاب والسلب لا يدلان على موضوع واحد بعينه، لأن بعض الناس أخذ بجهة كجزء من الناس في إحدى القضيتين وهو غير الجزء المأخوذ في القضية الأخرى بجهة أخرى. لكن الجزأين لا يمكن أن يكون كلاهما كاذبين، وإلا كذبت المتناقضتان معا، لأنه إذا كذب قولنا: بعض الناس يوجد عادلا، صدق إذن قولنا لا واحد من الناس يوجد عادلا الذي هو النقيض. ومن طريق الأولى أن يصدق قولنا بعض الناس ليس يوجد عادلا الذي هو دخول تحت التضاد.

4 ـ وفيما يخص المتداخلات فالظاهر من أمرها أنها ليست تضادا على الحقيقة، لأن الجزئية الخاصة داخلة تحت العامة، لأنه إذا كان كل إنسان حيوانا، كان بعض الإنسان حيوانا. وإذا كان لا واحد من الناس يوجد قردا، كان بعض الناس ليس قردا. ومن أجل ذلك فإن صدق الكليات يتضمن صدق الجزئيات، لكن صدق الجزئيات الخاصة لا يقتضي صدق الكليات العامة، لأنه لا يترتب عن قولنا: إنه إذا صدق أن بعض الناس عادلون، صدق أيضا قولنا: كل الناس عادلون. وبالعكس فإن كذب الجزئيات الخاصة، يقتضي كذب الكليات، لأنه لو كذب قولنا بعض الناس يوجد مبرءا من الخطأ لكان قولنا أدخل في الكذب، وهو كل إنسان، يوجد مبرءا من الخطأ غير أن كذب الكليات العامة لا يقتضي كذب الجزئيات

الخاصة لأنه مهما كذب قولنا: كل إنسان عادل، فإنه لا يترتب عنه كذب قولنا، بعض الناس عادلون. وينتج من ذلك أنه توجد تقاطعات كثيرة حيث تصدق قضيتان متداخلتان، كما توجد أخرى تكذب فيها قضيتان متداخلتان، كما توجد أخرى تكذب فيها قضيتان متداخلتان.

ولا أقول شيئا عن القضايا المتقابلة من جهة المعنى لأنه لا توجد في ذلك فائدة، وأن القواعد التي تساق في هذا الشأن لا تتحقق إلا في اللغة اللاتينية.

الفصل الخامس

القضايا البسيطة والقضايا المركبة، وأنه توجد قضايا بسيطة تظهر مركبة، وليست كذلك، ويمكن أن نسميها مركبة من جهة ما. ومن القضايا ما هو مركب إما من جهة الموضوع أو من جهة المحمول

قد ذكرنا فيما مضى بأن كل قضية ينبغي أن يوجد لها على الأقل موضوع ومحمول، إلا أنه لا يلزم من ذلك أن تنحصر القضية في موضوع واحد ومحمول واحد. وإذن فإن القضايا التي يكون لها موضوع واحد ومحمول واحد يطلق عليها البسيطة، والتي لها أكثر من موضوع وأكثر من محمول تسمى المركبة فعندما أقول: إن الخير والشر والحياة والموت، والغنى والفقر كل ذلك يخلقه الله. فهذا المحمول، يخلقه الله، لا يصدق فقط على موضوع واحد، وإنما على كثرة من الموضوعات أعني الخير والشر، وغير ذلك مما ذكرنا.

ولكن قبل أن نشرح هذه القضايا المركبة، فإنه ينبغي أن نلاحظ أن من القضايا ما ظاهرها مركب، ولكن مع ذلك فهي بسيطة لأن بساطة القضية تؤخذ من وحدة الموضوع والمحمول. والحال أن هناك كثيرا من القضايا التي ليس لها إلا موضوع واحد ومحمول واحد ولكن قد يكون الموضوع أو المحمول حدا أو طرفا مركبا يقتضي قضايا أخرى يمكن أن يطلق عليها القضايا المفسرة لما عرض لها من التركيب، وهي لا تكون جزءا من الموضوع ولا من المحمول باعتبارها توصل باسم الموصول الذي، وأي، ومن خاصيتها أن تربط قضايا كثيرة حيث تؤلف في مجموعها قضية واحدة.

ومن ذلك قول المسيح عليه السلام: من يحقق إرادة الله تعالى الذي يوجد في السماء، يدخل ملكوت السماوات. فموضوع هذه يشتمل على قضيتين، لأنه يضم فعلين. إلا أنه لما كان هذان الفعلان موصولين باسم الموصول (من، والذي) فإنهما يشكلان جزءا من الموضوع: في حين أنه لو قلت: إن الخير والشر آتيان من الله، فهنا

موضوعان، لأنني أثبتت كذلك هذين الموضوعين وكونهما آتيين من الله.

والسبب في ذلك أن القضايا الموصولة بأخرى، بأسماء الوصل مثل التي وغيرها، كما سنرى، إما أنها ليست قضايا إلا على وجه ناقص، وإما أنها لم تعتبر كالقضايا التي صغناها حينئذ كما صيغت القضايا السابقة. ومن ثم لا نتصورها إلا كما لو كانت معاني بسيطة.ومن ذلك ينتج أنه لا يهم في شيء أن نعبر عن هذه القضايا المفسرة بأسماء موصولة أو بأسماء مشتقة من الأفعال غير التصريح بالأسماء الموصولة من نحو الذي ومن، أو نعبر عنها بأفعال مقرونة بالأسماء الموصولة. لأن الحال يختلف إذا قلنا: إن الله الذي لا تدركه الأبصار خلق العالم المحسوس أو قلنا: إن الله الذي لا تدركه الأبصار خلق العالم الذي هو مدرك بالحس أو قلنا إن الاسكندر الأفضل من سائر الملوك انتصر على داريوس، أو الاسكندر الذي أفضل ملك قد انتصر على داريوس. وفي كلتا الحالتين لم يكن هدفي الأساسي أن أثبت بأن الله لا تدركه الأبصار أو أن الاسكندر كان أفضل ملك، ولكن كان هدفي أني افترضت في الحالة الأولى أمرا ثابتا من قبل كنت قد حكمت بتصور إله لا تدركه الأبصار وأنه خلق عالما مدركا، كما أني افترضت في الحالة الثانية أمرا ثابتا من قبل وهو أني حكمت بتصور للإسكندر كما لو كان ملكا من أفضل الملوك، وأنه انتصر على داريوس.

غير أني لو قلت: إن الاسكندر كان أفضل سائر الملوك والمنتصر على داريوس، كان من البين أني أثبتت كذلك الاسكندر، وأنه كان أفضل من سائر الملوك، وأنه كان منتصرا على داريوس. وهكذا كان لنا الحق في أن نسمي هذه الأنواع الأخيرة من القضايا بأنها قضايا مركبة، في حين أنه يجوز أن نسمى القضايا الأخرى بالقضايا الفرعية.

ويجب أن نلاحظ أن هذه القضايا الفرعية المفسرة يمكن أن تكون على نوعين: لأن التفريع المفسر، إذا جاز هذا التعبير، يمكن أن يقع إما على مادة القضية أي على موضوعها ومحمولها أو عليهما معا، وإما أن يقع على صورة القضية.

1) ويقع التفريع المفسر على الموضوع متى كان الحد مركبا كالحال في القضية الآتية:

كل أحد لا يخشى إنسانا يكون ملكا

لأن الفعل <يكون> قد يضمر أحيانا فنقول: (كل إنسان لا يخشى شيئا ملك)

2) وقد يقع التفريع المفسر على المحمول، متى كان هذا المحمول حدا مركبا من نحو القضية:

إن الشفقة هي الخير الذي يجعل الإنسان سعيدا في السراء والضراء.

غير أنه يجب أن نلاحظ بوجه خاص بأن القضايا المركبة من أفعال مبنية للمعلوم، ومتبوعاتها المفعولة أو محمولاتها يمكن أن نطلق عليها القضايا التفريعية المفسرة، وأنها تشتمل بوجه ما على قضيتين. فعندما أقول مثلا، «بأن ابروتوس Brutus قتل طاغية»، فهذا يعني أن ابروتوس قتل أحد الناس، وأن من قتله كان طاغية. ومن ثم ينتج بأن هذه القضية يمكن أن تنقض على وجهين: إما بأن نقول بأن ابروتوس لم يقتل أحدا من الناس، وإما أن نقول بأن من قتله لم يكن طاغية. وهذا ما يجب أن ننتبه إليه، لأن هذا النوع من القضايا عندما تدرج في الحجاج، فغالبا لا نبرهن فيها إلا على جزء واحد، وقد سلمنا احتمال الجزء الآخر، مما يجعلنا ملزمين في معظم الأحوال أن نرد هذه الحجج إلى الصورة الطبيعية لها، وذلك بأن نغير الفعل المبني للفاعل إلى صورة المبني للمجهول، حتى يمكن أن يكون الجزء المبرهن فيها قد وقع تفسيره على نحو مباشر. وسنشبع القول في هذا عندما نتناول الحجاج أو البراهين المؤلفة من قضايا مركبة.

3) وقد يقع التفريع المفسر على الموضوع والمحمول باعتبار أن كل واحد منهما حد مركب كالحال في القضية الآتية:

إن الأغنياء الذين يظلمون الفقراء سيعاقبهم الله الذي يحمي المظلومين.

فهذه القضية مركبة من ثلاث قضايا مفسرة منها ما هو للموضوع، ومنها ما هو للمحمول.

وهذه الأنواع الثلاثة التي يمكن أن تكون بها القضايا مركبة من جهة مادتها أي ما يخص موضوعها ومحمولها.

الفصل السادس

طبيعة القضايا التفريعية المفسرة، وهي تندرج في القضايا المركبة

لكن قبل أن نتحدث عن القضايا التي تقع وتؤثر شعبها المتفرعة على الصورة أي على الإيجاب والسلب، ينبغي أن نقوم بملاحظات مهمة حول طبيعة القضايا المفسرة، وهذه تكون جزءاً لا يتجزأ من الموضوع أو المحمول على غرار القضايا المركبة من جهة المادة.

1) ولقد كنا رأينا بأن هذه القضايا التفريعية أو المفسرة هي التي يصدر موضوعها باسم الموصول، من نحو الذي، كأن نقول إن الناس الذين خلقوا من أجل أن يعرفوا الله ويحبوه أو أن الناس الذين يعبدون الله، وعندما يحذف لفظ الناس من هذه القضايا، فما يتبقى هو القضية المفسرة.

إلا أنه يجب أن نتذكر ما قلناه في الفصل السابع من الباب الأول، وهو أن الزيادات أو إضافات الحدود المركبة تكون على نوعين: فالنوع الأول من الزيادات نطلق عليها التفسيرات البسيطة، وهذه تحصل متى لم تغير الزيادة شيئا من دلالة اللفظ أو الحد لأن ما تضيفه يكون بوجه عام مناسبا للمعنى في كل ما صدق اللفظ كالحال في المثال الأول: إن الناس الذين خلقوا من أجل أن يعرفوا الله وأن يحبوه.

والنوع الثاني من الإضافات يمكن أن نطلق عليها ضروب التقييد، لأن ما نضيفه للحد قد لا يناسبه في كل ما صدقه، ومن ثم يقيده ويخصص دلالته كالحال في المثال الثاني: الناس الذين يعبدون الله. ومن ثم يجوز أن نقول: إن من الموصولات، مثل الذي، ما يكون مفسرا، ومنه ما يكون مخصصا ومقيدا.

والحال أن اسم الموصول، متى كان تفسيريا كان محمول القضية المفسرة هو إثبات شيء للموضوع الذي يدل عليه اسم الموصول (التي) ويرجع إليه، حتى لو كان ذلك على نحو عارض بالنسبة للقضية في مجموعها، بحيث يجوز أن نستبدل اسم

الموصول (الذي) بالموضوع، كما رأينا في المثال الأول وهو: أن الناس الذين خلقوا ليعرفوا الله ويحبوه، لأنه يجوز أن نقول: إن الناس خلقوا ليعرفوا الله ويحبوه.

أما عندما يكون اسم الموصول «الذي» دالا على التخصيص، والتقييد، فإن محمول القضية المتفرعة ليس هو موجبا شيئا للموضوع الذي يرجع إليه اسم الموصول: لأننا عندما نقول: إن الناس الذين هم عابدون يكونون متسامحين، وأردنا أن نستبدل اسم الموصول الذي بالناس، وقلنا: الناس هم عابدون لصارت القضية فاسدة، لأننا في هذا الحال سنحمل لفظ (عابدون) على الناس من حيث هم أناس لكننا عندما نقول: إن الناس الذين هم عابدون يكونون متسامحين، فنحن هنا لا نحكم على الناس بوجه عام ولا على واحد منهم بوجه عام، بأنهم عابدون، لكن فكرنا يربط معنى (العابدون) بمعنى الناس، وحينما يشكل المعنى العام نحكم بأن صفة العابد تناسب هذا المعنى الكلي. وهكذا فإن كل حكم يعبر عنه في القضية الفرعية (أو العارضة) هو فقط حكم يثبت به فكرنا أن معنى (العابد) لا يكون غير مناسب لمعنى الإنسان. وهكذا يمكن أن يعتبر فكرنا (صفة العابدين) بأن يربطها بجميع من يعبد. وحينذاك نفحص من تصلح له حسب هذا الربط، وهذا الاتحاد في الدلالة، وقد نصادف أحيانا حدودا وألفاظا مزدوجة التركيب بل ثلاثية التركيب لأن هذه الحدود قد توجد مركبة من عدة أجزاء، كل واحد منها هو في ذاته مركب متشعب. وهكذا قد نصادف قضايا متباينة التفريع، وتوجد على أنواع كثيرة، ومنها ما يكون اسم الموصول دالا في إحداها على التقييد، ودالا في أخرى على التفسير. وهذا المثال يوضح غرضنا.

(إن المذهب الذي يضع الخير الأسمى في لذة الجسم مما اتبعه الفيلسوف أبيقور في تعليمه لا يليق بالفيلسوف) ومحمول هذه القضية في كليتها (لا يليق بالفيلسوف). أما سائر أجزاء القضية الباقي فيشكل الموضوع. وهكذا فإن هذا الموضوع هو حد مركب، مكون من قضيتين متفرعتين: إحداها (الذي يضع الخير الأسمى في لذة الجسم) واسم الموصول الذي في هذه القضية الفرعية تقييدي لأنه يعين ويقيد لفظ المذهب الذي هو مفهوم عام بأن يخصصه بالمذهب الذي يعتبر اللذة خيرا أسمى. ومن هنا لا يجوز أن نستبدل بدون تناقض، بلفظ المذهب اسم الموصول ونقول: المذهب يضع الخير الأسمى.

والقضية الثانية الفرعية المصدرة باسم الموصول (ما) من قولنا (مما اتبعه أبيقور في تعليمه) والموضوع الذي يرجع إليه اسم الموصول (ما) هو حد مركب أي المذهب الذي يضع الخير الأسمى في اللذة، مما هو علامة على مذهب فردي شأنه أن يكون

عارضا كما يمكن أن يسنده أشخاص متعددون، وإن كان هذا المذهب في حد ذاته متعينا لأن يبقى دائما مفهوما على نحو واحد على الأقل في هذا المعنى الذي يعرض به. لذلك فإن اسم الموصول (ما) من القضية الثانية العارضة المتفرعة وهي (مما اتبعه أبيقور في تعليمه) ليس هو موصولا دالا على التقييد، وإنما على التفسير فقط. ومن ثم فإنه يجوز أن نستبدل به الموضوع الذي يعود إليه اسم الموصول ونقول:

- إن المذهب الذي يضع الخير الأسمى في اللذة كان أبيقور يعلمه.

3) والملاحظة الأخيرة تقوم في أنه لكي نحكم على طبيعة هذه القضايا، ونتبين ما إذا كان اسم الموصول الذي هذا هو دالا على التخصيص أو التفسير، فإنه ينبغي في غالب الأحوال أن نراعي قصد المتكلم أكثر مما نهتم بالعبارة ذاتها.

لأنه غالبا ما توجد حدود مركبة تبدو في الظاهر غير مركبة أو قد تبدو قليلة التركيب مما ليست عليه في الواقع، لأن جزءا مما تنطوي عليه هذه الحدود في ذهن من يتكلم بها قد يكون مضمرا وغير مصرح به كما قلنا في الفصل السابع من القسم الأول؛ إذ كنا بينا أنه قد جرت العادة في كلام الناس بأن يعبروا عن الأشياء الجزئية بأسماء عامة لأن ملابسات الكلام قد تبرر أنه يمكن أن ترتبط فكرة عامة مأخوذة في هذا اللفظ العام بفكرة جزئية متمايزة ترجح هذا اللفظ بألا يدل إلا على شيء واحد مفرد. وقلت بأن هذا يعرف في العادة من السياق والملابسات كما نسمع مثلا على لسان الفرنسيين ينطقون الملك، وهم يعنون بذلك لويس الرابع عشر. غير أنه يمكن أن نسوق قاعدة بموجبها نستطيع أن نتبين ما إذا كان حد عام يبقى على عمومه، ومتى يكون مختصا بفكرة متمايزة، وإن كانت غير معبر عنها صراحة. وذلك أنه متى ظهر خلف في القول يمنع من أن نربط محمولا بموضوع باق على عمومه، فإنه ينبغي أن نعتقد أن من نطق بهذه القضية لم يقصد أن يترك هذا الموضوع على عمومه. مثلا إذا سمعت قائلا يقول: إن الملك أمرني بهذا الشيء، فإني متأكد بأنه لم يقصد أن يبقى هذا اللفظ على عمومه، لأن الملك بوجه عام لا يأمر أحدا من عامة الناس.

وإذا قال لي إنسان: إن مجلة لاجازيت الصادرة من بروكسيل يوم 14 يناير 1662، وقد تناولت ما جرى في باريس لم تنقل خبرا صحيحا وإنما كذبت، فإني متأكد من أن هذا الإنسان يدور في فكره شيء ما لم يفصح عنه في عباراته: لأن كل ما قاله لا يسمح لي بأن أحكم ما إذا كانت هذه المجلة صادقة أم كاذبة. وهكذا كان ينبغي أن يتصور جهة مميزة في الخبر مخصوصة مما جعله يحكم بكونها مخالفة للحقيقة كما لو أن هذه المجلة قالت بأن الملك كون مائة جندي من الملائكة المقربين.

وذلك وبالمثل في الأحكام التي نصدرها عن آراء الفلاسفة عندما نقول مثلا بأن مذهب هذا الفيلسوف رديء بدون أن نبين صراحة أي شيء هو هذا المذهب، كأن نقول: إن مذهب لوكريس فيما يخص طبيعة النفس متهافت. إذ في هذا النوع من الأحكام ينبغي لمن يصدرها أن يتصور رأي الفيلسوف على نحو متمايز مدلول عليه في مصطلح عام من مذهبه، لأن صفة الكذب لا يمكن أن تناسب مذهبا لكونه من صنع هذا الكاتب، وإنما لكونه معبرا عن رأي مخالف للحقيقة بوجه خاص. وهكذا فإن أنواع القضايا تنحل بالضرورة على هذا الشكل: إن الرأي الذي قال به هذا الكاتب يكون فاسدا: إذ معناه أن أنفسنا مكونة من ذرات، مما قال به لوكريس، يكون رأيا فاسدا. حتى أن هذه الأحكام تقتضي دائما حكمين؛ وإن لم يعبر عنهما بصراحة. وهما أنه من الخطأ أن تكون نفسنا مكونة من ذرات، وهذا حكم، وثانيهما يكون فرعيا مقصورا على وجهة نظر ظهرت في التاريخ. وهي أن هذا الخطأ قال به لوكريس.

الفصل السابع

في بيان الكذب الذي يمكن أن يوجد في الحدود المركبة وفي القضايا: المفسرة أو المقيدة العارضتين

إن ما قلناه آنفا يمكن أن يفيد في حل مسألة مشهورة، وهي أن نعرف ما إذا كان يمكن أن يكون الكذب لا يدخل إلا على القضايا ولا يدخل قط على المعاني والحدود البسيطة.

وإنما فضلت أن أتحدث عن الكذب ولا أتحدث عن الصدق، أو الحقيقة، لأن هناك حقيقة توجد في الأمور بالقياس إلى الخالق تعالى، سواء فكر فيها الناس أم لم يفكروا فيها، ولأن الكذب لا يختص إلا بالنسبة لعقل البشر أو بعض العقول المعرضة للخطأ، وهي عقول تحكم كذبا أن شيئا ما ليس هو ما عليه.

وإذن فنحن نتساءل ما إذا كان الكذب لا يدخل إلا على القضايا والأحكام. وعادة ما نجيب بالنفي، وهذا صحيح إلى حد ما، وإن كان لا يمنع أن يوجد الخطأ أحيانا لا في المعاني البسيطة، وإنما في الحدود المركبة إذ يكفي من أجل ذلك أن يكون هناك حكم ما أو إيجاب ما صريحا كان أو في حكم الصريح. وهذا ما سوف نبينه بوجه خاص إذا اعتبرنا نوعين من الحدود المركبة، أحدها مختص باسم الموصول (الذي) ذي الطبيعة التفسيرية، وثانيهما باسم الموصول التقييدي.

وفي نوع الحدود المركبة ينبغي أن لا نستغرب من دخول الكذب لأن محمول القضية الفرعية يكون مثبتا للموضوع الذي يعود إليه اسم الموصول، من نحو قولك الاسكندر الذي هو ابن فيليب. فنحن في هذا الحكم نثبت ولو على نحو عارض بنوة الاسكندر، ومن ثم قد يكذب هذا الحكم إذا لم يكن الأمر على هذا الحال.

إلا أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أمورا ثلاثة على الأقل،

1) أولها أن كذب القضية الفرعية لا يمنع عادة صدق القضية الرئيسية مثلا: إن الاسكندر الذي هو ابن فيليب انتصر على الفرس، هي قضية قد تصدق حتى على

افتراض أن الاسكندر لم يكن ابنا لفيليب، لأن إيجاب القضية الرئيسية لا يقع إلا على الاسكندر، وما أضيف إليه عرضا، وإن كان كذبا، لا يمنع أن يكون حكمنا بأن الاسكندر قد انتصر على الفرس، صادقا.

غير أن محمول القضية الرئيسية له ارتباط بالقضية الفرعية كقولنا: إن الاسكندر بن فيليب كان حفيد أمينتاس، إذ في هذه الحالة فقط يحيل كذب القضية الفرعية القضية الرئيسة إلى الكذب.

2) إن الألقاب التي تطلق عادة على أصحاب الرتب الأسقفية يمكن أن تطلق على كل من يملك هذه الرتبة، وإن كان ما يدل عليه هذا اللقب لا يناسبهم بأي وجه كان. وهكذا فمن أجل أن لقب القديس والأسقف قد يطلق على سائر المطارنة، لم يحدث ذلك صعوبة في أن نرى الأساقفة الكاثوليك في مجمع قرطاج المطارنة الدوناتيين (Donatistes)، وغيرها مع أنهم كانوا يعرفون أنه لا يجوز أن توجد قداسة حقيقية للأسقف المارق المنشق، وقد نرى كذلك بأن القديس بولصPaul في الأعمال قد منح لقب الحبر والفاضل لفستوس Festus، حاكم يهودا، لأن هذا لقب كان عادة يعطى لمثل هؤلاء الحاكمين.

3) وعلى خلاف ذلك متى كان شخص ما أحدث لقبا وأعطاه لآخر، فإنما أعطاه إليه بحسب رأيه لا على رأي الآخرين أو على رأي الجمهور، بل لأنه يجوز أن ننسب إليه بحق كذب بعض القضايا. وهكذا مثلا عندما نقول: إن أرسطو هو أمير الفلاسفة أو نقول فقط أمير الفلاسفة ونعني أرسطو، لأن أمير الفلاسفة أعتقد أن أصل العصب إنما يوجد في القلب، وليس لنا الحق في أن نقول: إن هذا كذب لأن أرسطو ليس أذكى الفلاسفة، فقد اتبع في ذلك رأي الأقوال الشائعة وإن كانت كاذبة. إلا أنه عندما يقال لنا:

إن السيد غاساندي الذي كان أمهر الفلاسفة قد اعتقد أنه يوجد في الطبيعة خلاء.؛

فنحن نستطيع أن ننازع هذه الشخصية في الصفة التي يريد أن يطلقها على غاساندي، وأن نجعله مسؤولا عن الكذب الذي يزعم أنه موجود في هذه القضية الفرعية. وعلى هذا يجوز أن نتهم بالكذب عندما نطلق على نفس الشخص لقباً لا يليق به، ولا نتهم متى أطلقنا عليه لقبا آخر يصلح له، وإن كان أقل مناسبة من جهة الحقيقة. مثلا كان البابا جون الثاني عشر، ليس قديسا، ولا متسامحا، ولا متعففا، كما اعترف بذلك السيد بارنيوس؛ غير أن من كانوا يسمونه بالطاهر القديس لا يمكن أن نعتبرهم كاذبين، أما من كانوا يطلقون عليه المتعفف المتسامح، فقد كانوا كاذبين حتى وإن كانوا

يفعلون ذلك في قضايا فرعية كأن يقولوا:

البابا جون الثاني عشر، المتعفف، الزاهد، قد أمر بهذا الفعل.

إن ما ذكرته حتى الآن كان عن النوع الأول من القضايا الفرعية التي يكون فيها اسم الموصول مفسرا.

أما عن القضايا التي يكون فيها اسم الموصول «الذي» دالا على التخصيص أو التقييد مثل: إن الناس الذين يتسامحون، والملوك الذين يحبون رعيتهم، فمن المؤكد أن هذا الصنف من القضايا لا يحتمل في العادة الكذب، لأن محمول القضية الفرعية لا يثبت شيئا للموضوع الذي يرجع إليه اسم الموصول. فإذا قلنا مثلا بأن: القضاة الذين يحكمون بالحق، وبالنزاهة يستحقون الثناء:

فنحن لم نجزم بأنه لا واحد من القضاء على وجه الأرض إلا وقد وجدت فيه هذه الصفة. غير أني أعتقد أنه يوجد دائما في هذه القضايا إيجاب ضمني وبالإمكان لا على حسب مطابقة المحمول المتحققة للموضوع الذي يرجع إليه اسم الموصول وإنما على حسب المطابقة الممكنة. وإذا أخطأنا في ذلك، فقد نعتقد أننا على صواب في أن نجد ما هو كاذب في هذه القضايا الفرعية كأن نقول:

إن الفكر الذي يكون (مربعا) هو أكثر سداداً وصحة من الفكر الذي يكون (دائريا).

ولما كانت فكرة التربيع والتدوير لا تتفق مع معنى الفكر إذا أخذنا في معنى النظر، فإني أقدر أن هذه القضايا الفرعية ينبغي أن نعتبرها كاذبة.

ويجوز أن نقول إن معظم الأخطاء إنما تنشأ من هذه الجهة، لأنه عندما تكون لنا فكرة عن شيء فنحن نربطها في غالب الأحوال بفكرة أخرى لا تناسبها، وإن كنا نعتقد خطأ أنها تناسبها، مما يجعلنا ننسب هذه الفكرة نفسها إلى ما لا يطابقها.

وهكذا عندما نجد في أنفسنا فكرتين: مثل فكرة الجوهر الذي يفكر، وفكرة الجوهر الممتد، فقد يحدث أحيانا أننا عندما نعتبر نفسنا التي هي جوهر مفكر، نخلط نفسنا، بدون شعور منا بفكرة الجوهر الممتد، مثال ذلك عندما نتصور بأن نفسنا ينبغي أن تتحيز في مكان ما كما يحتل جسم ما المكان، ومن ثم فإن نفسنا تنعدم إذا لم تكن في مكان ما، والأمكنة لا تصلح إلا للأجسام ومن هنا نشا الخطأ الإلحادي عند من يعتقدون أن النفس فانية. ويمكن أن نذكر بخطاب جميل للقديس أوغسطين حول هذا الموضوع في الكتاب العاشر من التثليث حيث يبين فيه أنه لا شيء أسهل من معرفة طبيعة أنفسنا. لكن ما يشوش الناس هو أنهم لما أرادوا معرفتها، لم يكتفوا بما يعرفونه

عنها بدون تكلف، وهو أن النفس جوهر يفكر، ويريد، ويشك ويعرف، وإنما ألحقوا، وضموا ما هو للنفس بما ليس لها، وكأنهم أرادوا أن يتخيلوا شيئا من الأوهام مما تعودوا أن يتصوروه في الأشياء الجسمانية.

لكن من ناحية أخرى، عندما نعتبر الأجسام، يصعب علينا أن نمنع أنفسنا من أن نخلط فيها شيئا من فكرة الجوهر الذي يفكر مما يجعلنا نقول عن الأجسام الثقيلة إنها تميل منجذبة إلى المركز وأن النباتات تبحث عن الغذاء الذي يختص بها، كما نقول عن اشتداد المرض بأن الطبيعة تريد أن تستفرغ ما يضر بالمريض وعن أشياء أخرى من هذا القبيل، وبخاصة فيما يتصل بأجسامنا إذ نرى أن الطبيعة تريد أن تفعل هذا الشيء أو ذاك، مع أننا متأكدون بأننا لا نريد ذلك ولم نفكر فيه قط، وأنه من الشنيع أن نتصور أنه يوجد فينا غيرنا يعرف ما هو نافع مما هو ضار. وأنه يطلب أحدهما ويفر من الآخر.

و أعتقد أننا ننسب أيضا إلى هذا الخليط من المعاني المتضادة سائر الاحتجاجات التي يوجهها الناس إلى الله، ويكون من المحال أن نحتج ضد الله، إذا كنا نتصوره على حقيقته كما هو، وأنه قادر حكيم وكريم. لكن الأشرار من الناس لما كانوا يتصورون الله قادرا، وهو رب العالمين، فإنهم ينسبون إليه ضروب الشر التي تصيبهم، وكأنهم على حق في ذلك وإذ كانوا يتصورونه كذلك جبارا ظالما مما يتضاد مع كرمه، فإنهم يغضبون عليه كما لو كان أخطأ في حقهم فأرسل عليهم المصائب التي يتألمون منها.

الفصل الثامن

في القضايا المركبة حسب الإيجاب والسلب وفي نوع آخر من أنواع القضايا التي يسميها الفلاسفة بالمواجهات

وعلاوة على أن هناك من القضايا ما موضوعها أو محمولها مركب، فكذلك هناك قضايا أخرى مركبة، لأن فيها حدودا أو قضايا مفسرة عارضة لا تختص إلا بصورة القضية أعني الإيجاب والسلب مما يعبر عنه بالفعل كأن أقول: «أزعم أن الأرض كروية» فجملة «أزعم» ليست إلا قضية عارضة للبيان، ينبغي أن تشترك في شيء ما من القضية الرئيسية.

غير أنه من الظاهر أن هذه القضية العارضة ليست جزءا من الموضوع ولا من المحمول؛ إذ هي لا تغير شيئا من معناهما. وسيفهمان على ما تفهم به: إن الأرض هي كروية الشكل. وهكذا فإن القضية العارضة لا تتجه إلا إلى ناحية الإيجاب الذي يعبر عنه على نحوين: أحدهما يكون على وجه عادي ويعني فعل الوجود «est هو» من عبارة: الأرض هي كروية. والثاني وقد عبر عنه صراحة بالفعل «أدعم». وعلى نفس الطريقة، متى قلت: أسلب، يصح، ليس يصح. وأيضا قد أزيد في قضية ما، ما يسند فيها حقيقتها، كأن أقول مثلا: وقد تقنعنا أدلة علم الفلك بأن الشمس أكبر من الأرض بمقدار كبير. والجزء الأول من هذه القضية ليس إلا تأكيدا وسندا للإيجاب.

غير أنه من المهم أن نلاحظ أن هناك أصنافا من القضايا الغامضة. ويمكن أن تؤخذ على أنحاء مختلفة حسب من تلفظ بها، كأن أقول مثلا: إن جميع الفلاسفة قد أكدوا لنا بأن الأشياء الثقيلة تسقط من تلقاء ذاتها إلى الأسفل، فإذا كان قصدي أن أبين أن الأشياء الثقيلة من تلقاء ذاتها تسقط إلى أسفل، فإن الجزء الأول من هذه القضية ليس إلا طرفا مبينا عارضا، ولم يفعل إلا على تأكيد الإيجاب في الطرف الأخير. وخلافا لذلك فإذا كنت لم أقصد إلا أن أنقل هذا الرأي للفلاسفة، بدون أن أوافق

عليه، فإن الطرف الأول يكون حينئذ هو القضية الرئيسية ويكون الطرف الأخير جزءا من المحمول فقط. لأن ما أثبته في الإيجاب ليس هو أن الأشياء الثقيلة تسقط من تلقاء ذاتها بل لأن الفلاسفة قد أكدوا ذلك. ومن السهل أن أتبين أن هاتين الكيفيتين في أخذ قضية واحدة باعتبارات شتى يغيران دلالتها تغييرات كثيرة حتى أنها صارت قضيتين مختلفتين، لهما معان متباينة.

إلا أنه يقع أحيانا أن نصل إلى حكم فنعلم أية كيفية أخذنا بها القضية المذكورة. ذلك أننا مثلا عندما نصيغ مثل هذه القضية، ونضيف إليها: لكن الحجر ثقيل، وإذن فهي تسقط من تلقاء ذاتها إلى الأسفل، فمن الواضح أني قد أخذت هذه القضية في المعنى الأول، وأن الطرف الأول ليس إلا تفسيرا وبيانا عارضا. لكن إن استنتجت خلافا لذلك، لكن هذا خطأ الفلاسفة، وإذن فإنه قد يقع أن يكونوا قد أخطأوا. وهنا من الواضح أنني أخذت هذه القضية في المعنى الثاني أي أن الطرف الأول من القضية يعتبر قضية رئيسية، وأن الطرف الثاني يكون جزءا من المحمول فقط.

ومن هذه القضايا المركبة، مما وقع التركيب فيها على الكلمة (الفعل) ، وليس على الموضوع ولا على المحمول، خلص الفلاسفة إلى أن مثل هذه القضايا ينبغي أن نطلق عليها المواجهات أو الموجهات، لأن الإيجاب فيها يتغير على أربعة أوجه: الممكن والمحتمل، والمستحيل، والضروري، ومن المستحيل وليس من المحال، في كل واحدة من القضايا الموجبة أو السالبة مثل أنه من الممكن أن يكون شكل الأرض دائريا، ومن المحال ألا يكون دائريا؛ وكل جهة يمكن أن تتفرع إلى أربع قضايا. والأربعة إلى ستة عشر. وقد أشار الفلاسفة إلى هذا العدد ونحتوا ألفاظا أربعة ترمز إليها وهي: Edentuli, Amabimus، Iliace, Purpurea وها أنذا أكشف عن سر هذه الألفاظ. فكل مقطع يشير إلى جهة من الجهات الأربع.

- الأول الإمكان
- الثاني الاحتمال
- الثالث المحال
- الرابع الضرورة

والحرف الصائت (من الألفاظ المنحوتة) الذي يوجد في كل مقطع أعني A أو E أو I أو U يدل ما إذا كان شكل ما ينبغي أن يثبت بالإيجاب أو السلب، وما إذا كانت القضية التي يسمونها المقول على dictum ينبغي أن تثبت إيجابا أو سلبا. وعلى هذا النحو وضعوا هذه الصورة كما يلي:

A: إيجاب الشكل وإيجاب القضية

E: إيجاب الشكل وسلب القضية

I: سلب الشكل وإيجاب القضية

U: سلب الشكل وسلب القضية

ومن ضياع الوقت أن أعطي أمثلة لذلك، إذ من السهل العثور عليها. إلا أنه ينبغي أن نراعي أن الصيغ المنحوتة Purpurea تناسب A من القضايا غير المركبة: لكل من صيغة Iliace الخاصة بالشكل .E والصيغة Amabimus مخصوصة بالشكل I والصيغة Edentuli مخصوصة بالشكل U. وهكذا عندما نريد أن تكون أمثلة صحيحة، فإنه يتعين، عند أخذ موضوع ما أن تكون الصيغة Purpurea لها محمول يمكن أن يدل في الإيجاب على جهة الكلية، وإن تكون Edentuli دالة في السلب على الجزئية.

وأيا كان المحمول الذي يؤخذ، فإنه يجب أن يصدق دائما بحيث إن جميع القضايا الأربعة لنفس اللفظ لا يكون لها إلا معنى واحد حتى إذا صدقت إحداها تصدق سائرها.

الفصل التاسع

في اختلاف أنواع القضايا المركبة

قد ذكرنا أن القضايا المركبة هي التي يكون فيها موضوع مزدوج أو محمول مزدوج. والحال أن هذه القضايا نوعان: أحدها أن يكون فيها التركيب مصرحا به. وثانيها أن يكون التركيب فيها مستترا مضمرا. ويطلق عليها المناطقة لهذا السبب القضايا المرفوعة إلى قوى مما نحتاج معها إلى شرح وتفسير.

ويمكن أن ترد القضايا من النوع الأول إلى ستة أصناف: الحملية المتصلة والمنفصلة، والشرطية، والمعلولة، والعلائقية والاستدراكية.

1) الحمليات المتصلة:

والحملية ما اشتملت على عدة موضوعات أو محمولات كثيرة مرتبطة باتصال حكم موجب أو سالب أي يوجد حرف السلب الدال على الوصل (العطف) وهو الحرف لا ni، لأن هذا الحرف حكمه أشبه ما يكون بحرف أو الوصل (أو) في هذه الأنواع من القضايا. فالحرف ni لا، إن كان يدل على الوصل (الواو) فهو يدل عليه بالسلب الذي يقع على الرابط وهي الفعل Verbe في حين أن الواو لا يدل على اتحاد اللفظين اللذين يربط بينهما كأن أقول مثلا: إن العلم والغنى لا يجعلان الإنسان سعيدا. فأنا في هذه القضية لا أشرك على وجه الاتحاد العلم إلى الغنى، بإثباتهما معا، في كونهما لا يجعلان الإنسان سعيدا. فحكمي في هذه القضية كحكمي في القضية: إن العلم والغنى يجعلان الإنسان سخيفا تافها.

وهذه القضايا يمكن أن نميز فيها ثلاثة أنواع:

أ ـ عندما تشتمل على عدة موضوعات كأن أقول:

إن الموت والحياة قوتهما مثل قوة اللغة

ب ـ عندما تشتمل على عدة محمولات كأن أقول:

إن من يحب الكفاف الذي هو مفضل في جميع الأمور يعيش في بيته عيشة لا هي بالتقتير ولا بالبذخ.

وكأن أقول:

إن الفكر الجيد يأمل أن يعيش حظا سعيدا وهو في حالة رديئة ويخشى أن يعيش في حالة رديئة وهو في حظ سعيد.

ج ـ عندما تشتمل على عدة موضوعات وعدة محمولات كأن أقول:

ليست القصور ولا الأراضي، ولا القناطر المقنطرة من الذهب والفضة يمكنها كلها أن تطرد الحمى من جسم من يملكها، ولا أن تخلص فكره من الهموم والأحزان.

ويتعلق صدق هذه القضايا بصدق طرفيها كليهما. وهكذا فلو قلت: إن الإيمان والاستقامة في الحياة ضروريان، للخلاص، فإن هذا يكون صحيحا، لأن كل واحد من هذين ضروري. لكني لو قلت: إن الاستقامة في الحياة والثراء ضروريان للخلاص كانت هذه القضية كاذبة، وإن كانت استقامة الحياة فيها ضرورية، لأن الثراء ليس ضروريا.

[والقضايا التي اعتبرت سالبة ومناقضة للقضايا الحملية ولسائر القضايا المركبة، ليست هي كل ما يوجد فيه السلب بل ما يقع فيه السلب على الربط والاتصال Conjonction ويتم ذلك على أنحاء كثيرة، كأن نضع حرف السلب في أول القضية مثل قول القديس أوغسطين: ينبغي ألا تعتقد أنك تحب إنسانا وأنك تهجره. لأننا بهذه الطريقة نجعل قضية ما مناقضة للقضية الحملية، وذلك بأن نسلب صراحة الاتصال كأن نقول: إنه لا يجوز أن يكون هذا الشيء في ذات الوقت على هذا النحو وذلك النحو. وكذلك يجوز أن يكون الإنسان مولها بالحب وحكميا. . .].

2) القضايا المنفصلة:

والقضايا المنفصلة كثيرة الاستعمال، وهي التي يدخل فيها حرف الفصل «أو» مثال ذلك: إن الصداقة إما أن تكون بين أصدقاء متساويين. وكذلك: إن المرأة إما أن تحب أو تكره. وليس هناك حد وسط. ويعطي أرسطو مثالا فيقول: إن من يعيش وحده في عزلة كاملة إما أن يكون حيوانا أو ملكا من الملائكة. وأيضا فإن الناس لا يسعون إلا من أجل المصلحة أو من الخوف. وكذلك فإن الأرض إما أن تدور حول الشمس أو أن الشمس تدور حول الأرض. وكل فعل انبنى على قصد ما إما أن يكون صحيحا جيدا أو رديئا فاسدا.

ويتعلق صدق هذه القضايا بالتقابل الضروري بين أطرافها التي لا تحتمل الوسط. غير أنها لما كانت لا تحتمل الوسط حتى تكون ضرورية فيكفي معها أن تكون كذلك حتى تعتبر من الوجهة الأخلاقية صحيحة. ولذلك يصح على وجه الإطلاق أن يكون الفعل المبني على الحكم إما جيدا أو رديئا فاسدا وقد أظهر علماء اللاهوت اعتراضهم على هذا الحكم معتبرين أن هذه القضية: إن الناس لا يسعون إلا من أجل المصلحة أو الخوف ليست صحيحة على وجه مطلق، لأن هناك من الناس من لا تحركهم المصلحة ولا الخوف؛ وإنما يسلكون في حياتهم لا حسب الهوى والانفعالات، وإنما اعتبارهم للواجب. وينتج عن ذلك أن كلا من المصلحة والخوف لا يدفعان إلا قلة من الناس.

والقضايا المتناقضة في المنفصلات هي التي نسلب فيها صدق الانفصال: كأن نقول: ليس يصدق أن يكون كل فعل إما صحيحا أو فاسدا.

3) الشرطيات:

والقضايا الشرطية هي التي يكون طرفاها مرتبطين بأداة الشرط من نحو إذا أو إن. والطرف الأول الذي هو الشرط يسمى بالمقدم والطرف الثاني يسمى التالي؛ من نحو قولك: إذا كانت النفس روحانية: (هذا هو المقدم) فإنها خالدة: وهذا الطرف هو التالي. وتكون هذه النتيجة أحيانا غير مباشرة، وأحيانا أخرى مباشرة. وتكون غير مباشرة، متى لم يوجد في أي واحد من الطرفين ما يربطهما معا. مثل أن أقول: إذا كانت الأرض ثابتة كانت الشمس تدور حولها.؛ وكذلك: إذا كان الله عادلا، نال الأشرار جزاءهم.

وهذه النتائج صحيحة. ولكنها غير مباشرة، لأن كلا الطرفين لما كانا لا يشتركان في حد، فإنهما لا يرتبطان إلا بما نتصوره في فكرنا عنهما. وهذا الذي نتصوره ليس معبرا عنه على نحو صريح. فالأرض والشمس توجدان بدون انقطاع في منازل مختلفة إحداهما عن الأخرى، ويجب بالضرورة إذا كانت إحداهما ثابتة كانت الأخرى متحركة. أما إذا كانت النتيجة مباشرة، تعين أن تكون هنا شروط:

أ ـ أن يكون للطرفين موضوع واحد، من نحو قولك: إذا كانت الموت انتقالا إلى حياة سعيدة، فهي مرغوب فيها. وكذلك إذا لم تطعم الفقراء كنت قتلتهم.

ب ـ أو أن يكون لها محمول واحد من نحو:

إذا كانت جميع البراهين على وجود الله ذات قيمة لنا، كانت متاعبنا في إيجادها ذات قيمة بالنسبة لنا.

ج ـ أو أن يكون محمول الطرف الأول موضوعا في الطرف الثاني من نحو قولك: إذا كان الصبر فضيلة، كانت بعض الفضائل شاقة التكاليف.

د ـ أو أن يكون أخيرا موضوع الطرف الأول محمولا في الطرف الثاني وهذه الحالة لا تحصل إلا إذا كان الطرف الثاني منفيا من نحو قولك:

لو كان جميع النصارى المخلصين يحيون حسب الإنجيل، لم يوجد منهم إلا المخلصون.

و ـ لا يهمنا من صدق هذه القضايا إلا صدق تاليها، لأنه أيا كان الطرف الكاذب منها، فإنه بالرغم من أن نتيجة أحد الطرفين بالنسبة للآخر قد تكون صحيحة، فإن القضية من حيث كونها شرطية تصدق، ومثال ذلك.

إذا كانت إرادة [المخلوق] قادرة على أن تمنع من أن تتحقق إرادة الله المطلقة، لم يكن الله قادرا.

أما القضايا التي تعتبر سالبة، ومناقضة للشرطيات فهي التي يكون فيها الشرط منفيا: مما يكون فيها السلب في اللغة اللاتينية موضوعا في صدر الجملة، لكن في اللغة الفرنسية فنحن نعبر عن هذه المتناقضات بالأداة (مهما، وبالنفي) من نحو:

إذا أكلت فاكهة ممنوعة عليك قتلت نفسك مهما تأكل من فاكهة ممنوعة عليك فقد لا تموت، أو قد نعبر بصيغة مخصوصة من نحو: إنه من الكذب، وليس من الكذب من نحو: ليس صحيحا أنه إذا تناولت الفاكهة المحرمة عليك قتلت نفسك.

4) القضايا الدالة على التعليل

والقضايا ذوات العلة هي التي ترتبط بأدوات أو حروف العلة من نحو، لأن، حتى أن، أو غيرها. ومن أمثلة ذلك.

- إنه تعسا للأغنياء، لأنهم أذهبوا طيباتهم في الحياة الدنيا.

- وقد علا الأشرار علوا كبيرا، حتى يسقطوا من مكان مرتفع، ويكون سقوطهم فظيعا.

- إن هذا الأمير شقي، لأنه ولد تحت البرج كذا

ويمكن أيضا أن نرد إلى هذه القضايا بعض القضايا الأخرى التي نسميها بالموجهات التكرارية من نحو:

- إن الإنسان من حيث هو إنسان يكون عاقلا

ـ إن الملوك من حيث هم ملوك لا يتعلقون إلا بالله.

وحتى تصدق هذه القضايا يجب بالضرورة أن يكون طرف إحداها علة للطرف الآخر، مما يعني أيضا أن يكون الطرفان صادقين، لأن الكذب لا يكون قط علة لشيء ما، وليس للكذب علة، غير أنه قد يكون الطرفان صادقين، والطرف الموجود فيه العلة كاذب، لأنه يكفي في ذلك أن يكون أحد الطرفين ليس على الحقيقة علة للآخر. [وهكذا قد يكون أمير مخصوص شقيا، وأن يكون مولودا تحت برج كذا، وقد لا يكون شقيا، لأنه ولد تحت ذلك البرج].

ومن ذلك حصل أن كانت المناقضات لهذه القضايا قائمة على كوننا أننا ننفي عن شيء ما أن يكون علة شيء آخر: (ليس صحيحاً أنه شقي لكونه ولد تحت برج كذا).

5) القضايا ذات العلاقات النسبية.

إن القضايا التي تشتمل على وجه شبه وعلاقة ما هي القضايا التي نطلق عليها النسبية. ومثالها

ـ أينما يوجد كنزنا يوجد قلبنا

ـ كما تكون الحياة تكون الموت

ـ يقدرنا الناس حسب ما نملك من متاع الدنيا

ويتعلق صدق مثل هذه القضايا بصحة العلاقة والنسبة. ونحن ننقض هذا النوع من القضايا بسلب النسبة من نحو: ليس صحيحا أن تكون الحياة مثل الموت. وليس صحيحا أن يقدرنا الناس على حسب ما تملك

6) القضايا الاستدراكية

وهي التي تختلف فيها أحكامنا، شريطة أن ندل على هذا الاختلاف بإيراد حرف الاستدراك لكن أو ما يقوم مقامها مصرحا به أو ضمنيا من نحو: إن الحظ يمكن أن يعبس في وجهنا، ويذهب بثروتنا، ولكنه لا يمكن أن ينزع ما في قلبنا. وكذلك إني أجتهد أن أكون فوق الأحداث، لا أن أخضع لها. وأيضا من نحو: إن الذين يجوبون البلاد ويقطعون البحار لا يتغيرون كما تتغير قلوبهم.

ويتعلق صدق هذا النوع من القضايا بصدق طرفيها، وبفضل ما يضع فيها الاستدراك من فصل، لأنه مهما صدق الطرفان، فلا تكون قضية من هذا القبيل ذات

فائدة إلا إذا اشتمل هذان الطرفان على تقابل وتعارض ما وذلك نحو: لقد كان يهودا لصا، غير أنه لم يطق أن تصب السيدة ماجدلين عطورها أو دهونها على السيد المسيح عليه السلام.

ويجوز أن تكون لهذه القضية عدة متناقضات كأن أقول إن السعادة لا تتعلق بالمال، وإنما بالعلم. ويمكن أن نناقض هذه القضية من عدة وجوه:

- **إن السعادة ترتبط بالمال لا بالعلم**
- **إن السعادة لا تتعلق بالمال ولا بالعلم**
- **إن السعادة تتعلق بالمال والعلم**

وهكذا نستنتج أن القضايا الحملية المتصلة هي النقيض للاستدراكية، لأن القضيتين الأخيرتين من المتصلات الحلمية.

الفصل العاشر

في القضايا المركبة من جهة المعنى

وهناك قضايا أخرى مركبة، وفي تركيبها خفاء وإبهام، ويمكن أن ترد إلى أربعة أنواع: المقصورات، والمستثنيات، والمفضليات، والمنقطعات المستأنفة.

1) المقصورات

وتسمى مقصورات، لأنها تدل على أن المحمول يلائم الموضوع، ولا يلائم إلا الموضوع الواحد، مما يدل على أن المحمول فيها لا يناسب موضوعات أخرى. ويترتب عن ذلك أن مثل هذه القضايا تتضمن حكمين مختلفين، ومن ثم فإنها مركبة من جهة المعنى. وقد نشير فيها إلى هذا القصر بلفظ واحد أو في معناه. وفي اللغة الفرنسية ندل على ذلك أيضا بالصياغة يوجد (il y a). مثال ذلك أنه لا يوجد إلا إله واحد نحبه لذاته، على معنى أنه ينبغي أن نحب الله لذاته، ولا نحب غيره إلا من أجله. ونقول كذلك بأن الثراء الوحيد الذي يخلدك هو الذي تهبه عن طيب خاطر. وأيضا فإن الفضيلة تجعلك شريفا. وكل شيء سواها لا يجعلك كذلك. وقد يقول الأكاديميون. ومن اليقين أنه لا يوجد يقين. فلا يوجد في كل شيء إلا الغموض وعدم الثقة. وقد صاغ السيد لو كان Lucain وهو يتحدث عن الدرودين Druides، هذه القضية المنفصلة المكونة من جملتين محصورتين،

- إما أنكم تعرفون الآلهة، وإن كان جميع الناس غيركم يجهلونها
- وإما أنكم تجهلونها، وإن كان غيركم من الناس يعرفونها ويمكن نقض هذه القضايا من ثلاثة أوجه

أ ـ ذلك أنه يمكن أن ننفي بأن ما يلائم موضوعا واحدا لا يلائمه من أي وجه

ب ـ ويمكن أن نساند بأن هذا الشيء يلائم شيئا آخر

ج ـ كما يمكن أن ندعم بأنه يناسبهما معا

وهكذا فإن هذه العبارة: إن الفضيلة الوحيدة هي الشرف الحقيقي، يمكن أن نعترض عليها من ثلاث جهات.

أ ـ إن الفضيلة لا تجعل أحدا من الناس شريفا

ب ـ وأن النشأة تعجل الإنسان شريفا كالفضيلة

ج ـ وأن النشأة وحدها تجعل الإنسان شريفا لا الفضيلة. وعلى هذا كانت حكمة الأكاديمين: (إن ما هو ثابت لنا هو أن لا شيء يقيني) قد نقضها على أنحاء مختلفة كل من الوثوقيين والشكاك. فقد جادل الدوغماطيقيون الوثوقيون هذه القضية، ورأوا أنها خاطئة من وجهين: لأن هناك أشياء كثيرة نعرفها على وجه اليقين. وكذلك ليس صحيحا أننا متأكدون أننا لا نعرف شيئا. ورأى الشكاك: بأن تلك القضية خاطئة لسبب مخالف: وهو أنه إذا كان كل شيء غير يقيني، كان من غير اليقين ألا يوجد شيء يقيني لذلك كان هناك خطأ في حكم «لو كان على الدرويدين» باعتبار أنه ليس من الضروري أن هذه الطائفة الدرويدية وحدها تكون على حق فيما يخص الآلهة أو أنها وحدها تكون على خطأ، إذ أنه لما أمكن أن يخطئوا في طبيعة الله، فقد يحدث أن تكون هذه الطائفة نفسها لها آراء مختلفة عن طبيعة الله، كما تختلف آراء أمم أخرى عن طبيعة الله، وإذن فإن أخطاء الطائفة الدرويدية مثل سائر أخطاء الأمم الأخرى. وما هو مهم هنا، هو أنه غالبا ما تكون هذه القضايا المحصورة من جهة المعنى، وإن لم يصرح فيها بجهة محددة، فهي دالة على الحصر، ومن ذلك بيت شعر للشاعر فرجيل حيث نجد أن الحصر مصرح به، في ترجمة هذا البيت إلى اللغة الفرنسية. ومعنى هذا البيت هو:

إن خلاص المغلوبين يكون في ألا ينتظروا

غير أن الحصر أو القصر في اللغة اللاتينية والفرنسية عادة ما يضمر حتى أننا نجد، في غالب الأحوال فقرات لا يمكن أن ننقلها، في كامل معناها، إلا إذا أضفنا إلى النقل أو الترجمة قضايا مقصورة، وإن كانت اللغة اللاتينية لا تصرح دائما بالقصر. مثال ذلك من رسالة بولص إلى أهل كورنتوس، وهي الرسالة الثانية، من الإصحاح العاشر رقم 17: [من افتخر فليفتخر بالرب، لأنه ليس من مدح نفسه هو المزكى بل من يزكيه الرب]، وغير ذلك مما ذكر في جالتيا: [إن الإنسان لا يجني إلا ما زرع، وكذلك في إنجيل متى الإصحاح 5، 46 إذا كنت لا تحب إلا من يحبك فماذا تستحق من جزاء.]

2) المستثنيات:

والقضايا الاستثنائية هي التي نحكم فيها بشيء ما على الموضوع كله، بإخراج بعض من توابع هذا الموضوع.، وهذا الجزء المستثنى قد ندل عليه بحروف الاستثناء أو ما يقوم مقامها. ويشمل هذا الإجراء في الظاهر حكمين، مما يجعل هذا النوع من القضايا مركبا من جهة المعنى كأن نقول مثلا:

ـ إن جميع طبقات الفلاسفة القدماء، ما عدا الفريق الأفلاطوني، لم يتوصلوا إلى القول بأن الله هو بدون جسم. وهذا الحكم يعني أمرين: أولهما أن الفلاسفة اعتقدوا تجسيم الإله، والثاني أن أصحاب أفلاطون اعتقدوا عكس ذلك.

والأمثلة كثيرة على هذه القضايا المستثنى منها من نحو:

ـ إن البخيل لا يفعل خيرا إلا أن يموت على بخله.

ـ لا يعتقد أحد من الناس كونه شقيا إلا إذا قارن نفسه بالسعيد.

ـ **ويقول الرواقيون:** إن جميع البشر مصابون بالحمق ما عدا الحكيم.

و تتناقض هذه القضايا على نحو تناقض المحصورات:

أ ـ وذلك عندما نثبت بأن الحكيم الرواقي حمقه مثل حمق سائر الناس

ب ـ وعندما نقول بأن هناك من الناس ليس بأحمق إلا الحكيم

ج ـ وعندما ندعي أن هذا الحكيم الرواقي أحمق، وغيره من الناس ليسوا كذلك

غير أنه يجب أن نلاحظ أن القضايا المقصورة والاستثنائية متشابهة. وإنما تختلف من جهة التعبير حتى أنه يكون من السهل أن نحول بعضها إلى بعض ويقول تيرانس: Terence إن الجاهل يعتقد أنه لا شيء حق إلا ما يقوله هو. وقد حول كورنيليوس عبارته إلى الحصر. فقال: يعتقد الجاهل أن ما يقوله هو الحق فقط.

3) التفضيلات:

إن القضايا التي يقع فيها التفضيل والمقارنة تشتمل على حكمين لأننا نقول فيها بأن هذا الشيء هو على هذا الحال. ونقول كذلك بأن هذا الشيء نفسه هو أكثر أو أقل من شيء آخر. وعلى هذا الاعتبار، فإن هذا النوع من القضايا يكون مركبا من جهة المعنى، مثال ذلك:

ـ إن أكبر خسارة هي أن نفقد صديقا.

- **إنه غالبا ما نحدث انطباعا في الأمور الأكثر أهمية بواسطة السخرية اللبقة أفضل بكثير مما نحدثه بالأسباب الوجيهة.**

- **إن الضربات الموجعة من صديق لهي أفضل من القبلات الخادعة من عدو.**

ويمكن أن ننقض هذه القضايا على أنحاء مختلفة، كما هو الأمر في هذه القضية لأبيقور: إن الألم أكبر من سائر الشرور. فهذه القضية نقضها الرواقيون على وجه، ونقضها المشاؤون على وجه آخر. فالمشاؤون اعترفوا بأن الألم شر، لكن قد أثبتوا أن الرذيلة وسائر الإختلالات العقلية إنما تكون أكثر شر في حين أن الرواقيين لم يعترفوا بأن الألم هو شر ما، فضلا عن أن يكون أكبر الشرور.

إلا أنه يمكن أن نتناول هنا مسألة ما إذا كان من الضروري في مثل هذه القضايا أن يناسب إيجاب المشبه (المقارن) كلا طرفي التشبيه، وما إذا كان يجب أن نفترض مثلا أن شيئين قد يحسنان معا، فيشتركان في الحسن حتى يمكن أن نقول: إن أحدهما أكثر حسنا من الآخر.

ويبدو أولا أن الأمر ينبغي أن يكون على هذا النحو. لكن قد جاء الاستعمال على خلاف هذا. لأننا نرى الكتاب المقدس يستخدم لفظ الأحسن، لا عندما يقارن شيئين معا كأن يقول: إن الحكمة أفضل من القوة، وأن الإنسان الحذر أفضل من المتهور، ولكن عندما يقارن بين الخير والشر يقول: إن الإنسان الصبور أفضل من المتكبر. وكذلك عندما يقارن بين شرين يقول: إنه من الأفضل أن يسكن الإنسان مع التنين على أن يعاشر امرأة مشاكسة. وفي الإنجيل نجد أنه: لأن يرمى الإنسان في البحر مربوطا بحجر في عنقه خير له من أن يخاصم أدنى خصومة الأفاضل من الناس.

وسبب هذا الاستعمال هو أن خيرا كثيرا أفضل من قليل، لأن الحلم bonté أجمل من الخير القليل. والحال أنه لنفس السبب يجوز أن نقول: إن خيرا ما هو أفضل من الشر، لأن ما فيه فضل يفوق ما ليس فيه شيء ما من الفضل، كما يجوز أن نقول أيضا: إن شرا أهون من شر مستطير، لأن نقصان الشر يحل محل شرور كثيرة، لأن ما هو أقل قبحا يكون فيه من الحسن ما ليس في الأقبح.

وعلى هذا ينبغي أن يتجنب الإنسان ما يزعج بحرارة الجدال وألا يتنازع على طريقة المذهب الدوناتي، كما فعل أحد نحاتهم، يدعى كرسيكونيوس، عندما انتقد القديس أوغسطين الذي مال إلى الكاثوليك، واعتبر أن هؤلاء لهم الحق في أن يأخذوا على الدوناتيين كونهم تركوا العمل بروح الكتاب المقدس؛ وكونهم ظلموا الكاثوليكيين

وقد تخيل كرسيكونيوس أنه استنبط من كلام القديس أوعسطين أنه يحق للدوناتيين أن ينتقدوه. لكن أوغسطين يدفع هذا الانتقاد الباطل بأمثلة يأخذها من الكتاب المقدس ومن بينها المقطع الموجود في الرسالة إلى العبرانيين إذ قال بطرس: [إن الأرض التي لا تخرج إلا الشوك والحسك فهي ملعونة، وينبغي أن ننظر أن تكون نهايتها النار.] من الإصحاح السادس، 8. وقد بين بعد هذا أن الأكثر شهرة في فنه (كالنحو مثلا) قد يكون خاطئا، لأنه يمكن أن يتعرض للنقد كما تعرض الشاعر الروماني فيرجل؛ إذ اعتبر أمرا حسنا شدة المرض الذي يحمل الناس على أن يمزقوا أجسامهم بأسنانهم، وأنه يتمنى الحظ السعيد لمن يفعل الخير.

4 ـ المنقطعات المستأنفة.

وعندما نقول عن شيء ما: إنه قد ابتدأ أو انقطع، فإننا نكون قد حكمنا بأمرين: أحدهما أننا حكمنا على هذا الشيء قبل أن نحيل إليه وثانيهما أننا حكمنا عليه بما هو موجود حاصل له منذ ذلك الوقت. وهكذا فإن مثل هذه القضايا التي نطلق على إحداهما المنقطعة والأخرى المستأنفة، تكون مركبة من جهة المعنى، وأنها تتشابه تشابها كبيرا حتى أنه قد يذهب البعض إلى أن يجعلها نوعا واحدا. وأمثلها.

1) قد شرع اليهود منذ رجوعهم من الأسر في بابيلون لا يستخدمون عاداتهم القديمة، وهم من يطلق عليهم الآن أهل سامارتان.

2) انقطعت اللغة الرومانية منذ ما يقرب من خمسمائة سنة أن تكون لغة عامية.

3) لم يبتدأ اليهود ينقطون حروف التهجي عندهم إلا منذ القرن الخامس للميلاد.

ويمكن أن يدخل التناقض على هذه القضايا تبعا لنسبة اختلاف الزمان فيها. وهكذا فقد يجوز أن نناقض هذه الصيغة الأخيرة قائلين، وإن كان هذا خطأ، بأن اليهود كانوا قد اعتادوا أن ينقطوا الحروف، على الأقل فيما يخص الكتب المقدسة التي كانت محفوظة في الهيكل، وقد يكون الرد بأن اعتياد اليهود استعمال التنقيط أمر مستحدث منذ القرن الخامس للميلاد.

ملاحظة عامة:

ومع أننا بيننا أن هذه القضايا كالمقصورات والمستثنيات وغيرها يمكن نقضها من

جهات متعددة، فإنه يصح مع ذلك عندما تسلب بدون مزيد من التفسير، فإن السلب يقع عادة على القصر والاستثناء والتشبيه أو التغيير الذي يحدثه الفعلان (شرع، وانفك) لذلك فإن من يعتقد أن أبيقور لم يجعل الخير الأسمى في لذة الجسم قيل له: (إن أبيقور وحده هو الذي جعل الخير الأسمى في هذه اللذة)، فإن هذا المعتقد إن اقتصر على إيراد السلب بدون أن يضيف شيئا آخر، فإن فكرته تكون غير مستوفاة، لأنه يجوز أن نفهم، بالنسبة لهذا السلب البسيط بأن ذلك المعتقد لا يزال متفقا بأن أبيقور جعل الخير الأسمى في لذة الجسم، إلا أنه ليس وحده هو الذي يعتقد في هذا الرأي.

وأيضا فإننا عندما نعرف نزاهة قاض، وطلب إلينا أن نعطي حكمنا فيه بأنه لا يرتشي، لا يمكن أن تكون إجابتنا منحصرة في إيراد حرف السلب (لا)، لأن حرف السلب هذا، يعني أن القاضي لا يرتشي ولكنه لا يمنع من الاعتقاد بأنني أعترف بأن هذا القاضي كان في الماضي يأخذ الرشوة.

وهكذا يتبين أن هناك قضايا لا يمكن أن نجيب عنها بالإيجاب أو السلب، ونقف عند ذلك بل لا بد في الإجابة من إعطاء تفسير وتعليل إضافي حتى ينغلق باب التأويل.

الفصل الحادي عشر

ملاحظات حول معرفة أي القضايا يعبر عنها على نحو أقل من المتعارف من الصياغات، وما هو موضوعها ومحمولها.

إنه بدون شك يوجد خطأ ما في المنطق العادي باعتباره لا يجعل من يتعلمه يعتاد أن يعرف طبيعة القضايا أو الاستدلالات إلا إذا ربطها ضمن ترتيب ما ونظام ما كما تتشكل عند المدرسين، وهو ترتيب غالبا ما يختلف عن النظام الذي تتكون عليه في الواقع، وفي الكتب سواء كانت في الخطابة أو الأخلاق أو سائر العلوم الأخرى.

وهكذا لا يوجد لدينا فكرة عن الموضوع والمحمول إلا ما نعرفه عن أن الحد الأول من القضية هو الموضوع، والطرف الثاني المحمول كما لا نعلم عن الكلية والجزئية إلا ما درجنا على تسميته بالمقول على الكل وعلى لا شيء، وكذلك المقول على البعض.

غير أن هذه المعرفة غالبا ما تكون مضللة، ومن ثم فهي تحتاج إلى تكوين حكم يسمح لنا بأن نميز هذه الأمور في كثير من القضايا. ولذلك ينبغي أن نبتدئ بالموضوع والمحمول.

والقاعدة الوحيدة والصحيحة هي أن ننظر في المعنى الذي نثبته، والشيء الذي نحكم به، لأن الحد الأول دائما هو الموضوع، والحد الثاني هو المحمول على أي ترتيب وجد فيه.

وإذن فإن ما هو شائع في اللغة اللاتينية عن هذه الأصناف من القضايا يكون: إنه من المخجل أن تكون عبد شهواتك، حيث يكون من الواضح عن طريق المعنى أن المحمول هو جملة (إنه من المخجل)، وهو ما حكمنا به، وجملة (أن تكون عبد شهواتك) هي ما حكمنا عليه، وهذا هو الموضوع. وكذلك بالمثل يكون الموضوع والمحمول أحيانا من التعقيد بحيث يصعب معرفتهما في القضايا المركبة. وقد رأينا فيما

مضى بأننا قد لا نستطيع أحيانا أن نحكم إلا من خلال السياق، وبخاصة سياق الخطاب ومن قصد الكاتب حتى يمكن تمييز القضية الرئيسية عن القضية الفرعية في هذه الأصناف من القضايا.

غير أنه زيادة على ذلك، قد يجوز أن نلاحظ في هذه القضايا المركبة حيث غالبا ما يكون الجزء الأول دالا على القضية الفرعية، والجزء الثاني، القضية الرئيسية كالحال مثلا في المقدمة الكبرى والنتيجة من هذا الاستدلال:

- إن الله يأمر بأن نطيع الملوك

- ولويس الرابع عشر ملك

- وإذن فإن الله يأمر بأن نطيع لويس الرابع عشر

وقد نضطر أحيانا لأن نغير الفعل المبني للفاعل إلى المبني للمفعول حتى نتبين الموضوع الحقيقي للقضية الرئيسية، كالحال في المثال السابق. لأنه من الواضح، أننا عندما نستدل بهذا الطريق، فإن قصدنا الأول من المقدمة الكبرى هو أن نثبت شيئا للملوك، ومنه نستنتج أنه ينبغي فرض طاعة لويس الرابع عشر. وهكذا فما قلناه عن وجوب أمر الله ليس هو في الحقيقة إلا قضية فرعية عارضة توجب هذا الحكم. وهو أن الملوك يجب أن يطاعوا. ويترتب عن ذلك أن لفظ (الملوك) هو موضوع المقدمة الكبرى، واسم لويس الرابع عشر هو موضوع النتيجة. ولو أننا اعتبرنا الأمور على ظاهرها لاعتقدنا أن (الملوك) ، و(لويس الرابع عشر) يشبه أن يكون كل واحد منهما جزءا من المحمول.

وفي لغتنا العادية نجد تراكيب من نحو (إنه من الحماقة أن تعتزم إيقاف المتملقين)، وكذلك (إنه البرد يسقط)، وأيضا (إنه الإله الذي خلصنا) وهذه التراكيب حتى يمكن الحكم فيها على الموضوع والمحمول كان ينبغي أن نعيد ترتيبها بحيث نضع الموضوع قبل المحمول، وتكون على النحو التالي:

- أن تعتزم إيقاف المتملقين هو حماقة

- والذي يسقط هو الثلج أو البرد.

- والذي خلصنا هو الله

وهذا النوع من التأليف يكاد يكون عاما في جميع القضايا التي تبتدئ بصيغة الحصر (إنه c'est) حيث نجد بعدها اسم موصول que الذي أو التي qui، مما يوجب

أن يكون فيها المحمول مقدما والموضوع مؤخرا. وإنما نبهنا على هذه التراكيب مرة أخرى حتى يتبين أن هذه الأمثلة تكشف لنا وجوب الحكم تبعا للمعنى لا تبعا لترتيب الألفاظ، ومواقعها. وهذا تنبيه كان من الضروري إيراده حتى لا ننخدع. فتأخذ القياسات الصحيحة على أنها فاسدة. لأننا عندما لا نعرف أن نميز في القضايا المحمول من الموضوع نعتقد أن ترتيبهما يكون مخالفا للقواعد في حين أنهما يكونان مطابقين لها.

الفصل الثاني عشر

في الموضوعات التي إذا كانت مختلطة وملتبسة، فإنها تكافئ موضوعين.

ومن الأهمية بمكان أن نفهم جيدا طبيعة ما نطلق عليه اسم الموضوع في القضايا، وأن نضيف هنا ملاحظة ذكرت في أعمال هي أكثر قيمة من هذا العمل، لكنها لما كانت تتصل بالمنطق فإن موضعها هنا.

ومضمون هذه الملاحظة أنه عندما يوجد شبه ما في شيئين أو أشياء كثيرة يعقب أحدها الآخر في مكان واحد، وبخاصة متى لم يظهر فيها اختلاف محسوس، فإنه وإن كان الناس يستطيعون أن يميزوا هذه الأشياء متى تحدثوا عنها على نحو ميتافيزيقي، فإنهم قلما يتبينونها في خطابهم العادي لكنهم عندما يدرجونها تحت فكرة عامة تخفي الفارق بينها ولا تظهر منها إلا ما كان مشتركا بينها، فإنهم يتحدثون عنها وكأنها شيء واحد.

وهكذا مثلا فإننا وإن كنا نغير الهواء في كل لحظة، فإننا مع ذلك نحتفظ بالهواء الذي يحيط بنا وننظر إليه وكأنه دائما هو نفس الهواء، فنقول عن الهواء البارد، إنه قد صار حارا وكأن الهواء هو نفسه لم يتغير، في حين أن هذا الهواء الذي نستنشقه قد لا يكون هو نفس الهواء الذي وجدناه حارا.

وكذلك هذا الماء قد نقول عنه أيضا، ونحن نتحدث عن ماء النهر بأنه قد كان عكرا منذ يومين، فإذا هو قد صار صافيا مثل البلور، وكما قال سينيكا، كم يلزم من الوقت لأن يصير الماء غير ما هو عليه.

وعندما نعتبر جسم الحيوانات ونتحدث عنها وكأنها دائما هي نفس الحيوانات، مع أننا غير متأكدين من أنه لم يبق منها خلال سنوات معينة أي جزء من المادة الأولى التي كانت تتركب منها. وقد نتحدث عنها لا على أنها لا يزال لها نفس الجسم دون أن نعير ذلك أدنى تفكير، بل إننا نفعل ذلك حتى عندما نفكر فيها عن قصد. ذلك لأن اللغة

العادية تخول لنا أن نقول مثل هذا الكلام. فجسم هذا الحيوان الذي كان مؤلفا من أجزاء من المادة منذ عشر سنوات، فإذا هو يتركب من أجزاء مختلفة تمام الاختلاف. ويشبه أن يكون في هذا الكلام بعض التناقض. لأنه إذا كانت الأجزاء كلها مختلفة، فإذن يكون هذا الجسم ليس نفس الجسم وهذا صحيح. غير أننا لا نزال نتحدث كما لو أن الجسم واحد. والذي يجعل مثل هذه القضايا صحيحة في رأينا هو أن نفس اللفظ أو الحد يحمل على موضوعات متباينة في مختلف استعمالاته.

وقد كان أوجست يقول عن روما، إنه وجدها مبنية بالآجر، وتركها مبنية بالرخام. وقد نقول كذلك عن مدينة ومنزل وكنيسة بأنها قد خربت في زمان ما، وأعيد بناؤها في زمان آخر. وإذن ماذا نقول عن هذه المدينة روما؟ هل هي التي كانت مبنية بالآجر تارة أم المبنية بالرخام تارة أخرى وأيضا ماذا نقول عن هذه المدن، والمنازل والكنائس التي خربت في زمان ما، وأعيد بناؤها في زمان آخر؟

هل مدينة روما التي كانت مبنية بالآجر هي نفسها روما المبنية بالرخام؟ وبالتأكيد فإن الإجابة بالنفي. إلا أن العقل يأبى أن يشكل معنى مختلطا عن روما التي يحمل عليها هاتين الصفتين: كونها من آجر في زمان ومن رخام في زمان آخر فيما بعد. لكن عندما ينشئ عنها قضايا فيما بعد ويحكم مثلا بأن روما التي كانت من آجر قبل أوجست صارت من رخام عند موته، فإن اسم روما الذي ظهر على أنه هو الموضوع إنما يدل في الواقع على حقيقتين متمايزتين، لكنهما جمعا وأدمجا تحت فكرة مختلطة لروما مما يبين أن الفكر لا يدرك دائما تمايز هذه الموضوعات.

ومن هنا وقع توضيح في الكتاب الذي أخذنا عنه هذه الملاحظة وقد انصب التوضيح على الحيرة المؤثرة التي يعجب رؤساء الأديرة أن يسندوها إلى مثل هذه القضية: إن هذا هو جسمي. وهي قضية لا يجد لها أحد مخرجا إذا تبع في ذلك نور الإحساس العام، لأنه كما أننا لا نقول إنها قضية جد محيرة وبالغة الصعوبة حينما نحاول أن نفهمها، فكذلك القضية الأخرى المشابهة لها وهي قولنا عن الكنيسة التي أحرقت وأعيد بناؤها. ذلك أن الكنيسة التي أحرقت، منذ عشر سنوات وأعيد بناؤها منذ عام واحد، هي أشبه بالقضية: إن هذا هو جسمي. فكما لم نقل هناك، على نحو معقول، إنه توجد صعوبة في الفهم كذلك نقول عن هذه القضية:

- إن هذا الذي يكون خبزا في هذه اللحظة هو جسمي في لحظة أخرى.

وصحيح أن اسم الإشارة (هذا) مختلف معناه في هذه اللحظات المتباينة، كالحال تماما مع الكنيسة المخربة، والكنيسة المعاد بناؤها، فهي ليست نفس الكنيسة، لكن

الفكر عندما يدرك الخبر وجسم السيد المسيح عليه السلام معا من وجهة نظر عامة للشيء الحاضر الذي يعبر عنه باسم الإشارة (هذا)، فإنه يحمل على هذا الشيء المضاعف على الحقيقة، والذي هو ليس واحدا إلا من وجهة الوحدة المختلطة من جيث كونه خبرا في لحظة ما وجسما للمسيح في لحظة أخرى. وهذا ما قلناه بصدد الكنيسة. فالفكر لما كون عن هذه الكنيسة المحرقة، وهذه الكنيسة المعاد بناؤها، فكرة عامة مشتركة للكنيسة، أطلق على هذه الكنيسة المختلطة صفتين أو محمولين لا يمكن أن يصدقا ولا أن ينطبقا على موضوع واحد.

ويترتب عن ذلك أنه لا توجد صعوبة ما في هذه القضية: إن هذا هو جسمي، إذ أخذت في المعنى الذي يفهمها به الكاثوليكيون. لأن هذه القضية ليست إلا لفظا مختصرا للقضية الواضحة تمام الوضوح وهي:

ـ إن هذا الذي هو خبر في هذه اللحظة هنا يكون جسمي في هذه اللحظة الأخرى.

والذي فعله الفكر هو أنه أكمل كل ما لم يقع التعبير عنه، لأنه وكما لاحظنا في نهاية القسم الأول من هذا الكتاب عندما نستخدم اسم الإشارة هذا؛ لنذل به على أن الشيء معروض أمام الحواس، فقد تكون الفكرة التي تنشأ بالضبط عن اسم الإشارة الذي يبقى غامضا ملتبسا، قد أضاف الفكر معاني واضحة ومتمايزة مستخلصة من صور المعاني لقضية عارضة فرعية. وهكذا فإن السيد المسيح عندما نطق بالكلمة (هذا) فإن فكر الحواريين أضاف إليها (الذي هو خبز): ولما كان هذا الفكر قد أدرك أن المقصود هو الخبز في هذه اللحظة ، فقد عمل أيضا على إضافة الزمان. وهكذا صنع اسم الإشارة (هذا) هذه الفكرة:

ـ هذا الذي هو الخبز في هذه اللحظة هنا. وكذلك عندما قال:

ـ إن هذا هو جسمي، فإن الحواريين قد تصوروا أن هذا هو جسمه في تلك اللحظة. فإن العبارة: (إن هذا هو جسمي) منطوقها يصير في القضية الكلية:

ـ هذا الذي هو خبز في هذه اللحظة يكون جسمي في لحظة أخرى.

ولما كانت هذه العبارة واضحة فإن القيام باختصار القضية التي تنقص شيئا من الفكرة هو كذلك اختصار لا يفقر معناها.

أما فيما يخص الصعوبة التي اقترحها رؤساء الأديرة، وهي أن نفس الشيء لا يمكن أن يكون في ذات الوقت خبزا وجسما للمسيح، فإنها لما كانت تعني كذلك القضية الموسعة وهي: (هذا الذي هو خبز في هذا الوقت هنا يكون هو جسمي في

وقت آخر.) وكانت القضية المختصرة: (هذا هو جسمي) كان من الواضح أن هذا نزاع لا يمكن أن يكون إلا خصاما باطلا مماثلا لما يمكن أن نعزوه: إلى مثل هذه القضايا: هذه الكنيسة أحرقت في وقت ما، وهي قد أعيد بناؤها في وقت آخر. وأن هذه القضايا يتعين أن نفككها كلها بمثل هذا الطريق من التناول على أن نتصور اندراج عدة موضوعات متمايزة تحت فكرة واحدة، مما يعني أن حدا واحدا قد يؤخذ تارة بالنسبة لموضوع ما وتارة بالنسبة لموضوع آخر من دون أن يلحظ الفكر هذا الانتقال من موضوع لآخر.

وفضلا عن ذلك لا نزعم أننا حسمنا هنا هذه المسألة المهمة ولا الكيفية التي يجب أن نفهم بها هذا الكلام. إن هذا هو جسمي. أعني ما إذا كان معنى هذا الكلام استعارة أم له معنى حقيقي. لأنه لا يكفي أن نبرهن على أن قضية ما يمكن أن تؤخذ بمعنى ما بل لابد أيضا أن نبرهن على وجوب أخذها بهذا المعنى. غير أنه لما كان هناك رؤساء للأديرة بسبب تشبثهم بمبادئ منطقية فاسدة يصرون بعناد على أن كلام المسيح لا يمكن أن يقبل التوجيه الكاثوليكي لم يكن خروجا عن الموضوع أن نبين هنا باختصار أنه لا يوجد أوضح شيء من المعنى الكاثوليكي ولا أصوب منه، ولا أكمل مطابقة للغة العادية المفهومة لجميع الناس.

الفصل الثالث عشر

ملاحظات أخرى تخص معرفة ما إذا كانت القضايا كلية أو جزئية

وأيضا يمكن أن نبدي بعض الملاحظات الشبيهة بما ذكرنا، وليست هي أقل منها ضرورة، وهي تخص جهة الكلية والجزئية.

1) الملاحظة الأولى:

إنه يجب أن نميز نوعين من الكلية: أولها تسمى الكلية الميتافيزيقية، وتسمى الثانية المعنوية.

ونسمى كلية ميتافيزيقية متى كانت جهة الكلية فيها تامة مستغرقة بدون استثناء: من نحو قولك: كل إنسان حي، فهذه الكلية لا يوجد لها استثناء. أما الكلية المعنوية، فهي التي يوجد لها بعض الاستثناء. لأننا في الأمور المعنوية نكتفي بأن نقول: جرت الأمور على هذا النحو. وهي القضايا العادية. من نحو قولك: إن جميع النساء يعشقن الحديث والكلام. وإن جميع الشبان يكونون غير مستقرين، وأن جميع الشيوخ يمدحون الزمان الماضي.

ويكفي في هذه القضايا أن تكون على هذا النحو. وينبغي ألا نستنبط منها أكثر مما تحتمل. وذلك أنه لما كانت هذه القضايا ليس عمومها مستغرقا لتخلف البعض فيها، أمكن أن تكون النتيجة فاسدة.

ثم إنه لما كان لا يجوز أن نستنتج من كل واحد من سكان جزيرة كريت بمفرده بأنه كاذب، وحيوان شرير، وإن كان أحد الحواريين صادقا بوجه عام، على ما يقوله بعض شعراء هذه الجزيرة، :

ـ إن أهل جزيرة كريت كانوا دائما كذابين، وحيوانات شريرة، وأكالين نهمين؛

إذا كان ذلك كذلك، فإنه يجوز أن يكون بعض سكان هذه الجزيرة ليست لهم الرذائل التي تجمعهم مع الآخرين.

وهكذا فإن الاعتدال الذي يجب أن نتخذه إزاء هذه القضايا التي ليست كلية إلا من الوجهة المعنوية، هو من جهة أولى ألا نستنتج منها إلا نتائج جزئية مع التمييز الشديد ومن جهة ثانية ألا نناقضها، ولا ندفعها على أنها فاسدة وإن كان يمكن أن نعارضها بأمثلة تدل على أنها قد لا تحدث؛ غير أنه يجب أن نقتصر فيها إن عممناها، على أن نبين أنها ينبغي ألا تؤخذ على حرفيتها.

2) الملاحظة الثانية:

وهناك قضايا يمكن أن تعتبر من الوجهة الميتافزيقية كلية، وإن كان يمكن أن يتخلف بعض أفرادها؛ عندما تكون في العادة هذه المستثنيات الشاذة لا تعتبر مفهومة من الحدود الكلية: كأن نقول: إن لجميع الناس يدين. فهذه القضية يجب أن تعتبر صحيحة في الاستعمال العادي. والنزاع فيها هو أن نعارض بأنه توجد كائنات مشوهة لا يمنعها أن تكون من الناس، وإن كانت لها أيد أربعة، لأننا قد نتبين بوضوح أننا لا نتحدث عن كائنات ممسوخة في القضايا العامة؛ وإنما نعني فقط أن الناس في نظام الطبيعة ليس لديهم إلا يدان. ويجوز أن نقول كذلك بأن جميع الناس يستخدمون الأصوات للتعبير عن أفكارهم، إلا أن جميع الناس لا يستعملون الكتابة. وليس هذا اعتراضا معقولا لا بأن نعارض بإيراد البكم حتى نتمحل وجود خطأ في هذه القضية. لأننا نعلم جيدا، وإن كنا لا نعبر عن هذا، بأنه ينبغي أن يفهم من قولنا بأن البكم هم من حرمتهم الطبيعة أن يستخدموا الأصوات أو أننا لم نحتج في أن نعلمهم كالحال مع الصم.

3) الملاحظة الثالثة:

وهناك قضايا ليست كلية، إلا أنها يجب أن تفهم من جهة الجنس الإفرادي لا من جهة الإفراد الجنسي أو العمومي كما يتحدث الفلاسفة: أي جميع الأنواع لبعض الجنس لا جميع الأفراد الجزئية لهذه الأنواع. وهكذا نقول مثلا: إن جميع الحيوانات نجت في سفينة نوح، لأن ما نجا منها بعض الأفراد لجميع الأنواع. وقد قال السيد المسيح أيضا عن الفريسيين بأنهم كانوا يدفعون العشر عن جميع البقول، ولا يعني أنهم كانوا يدفعون العشر عن سائر البقول الموجود في العالم بل لأنه لا يوجد نوع من البقول لا يؤدون عنه العشر. وهكذا قول القديس بطرس: إنه كان يرضي جميع أنواع البشر، يهودا وكفارا ومسيحيين، وإن كان لا يعجب مضطهديه الذين كان عددهم كثيرا. وهكذا نقول عن رجل ما: إنه تحمل جميع الأعباء على معنى أنه تكلف كل نوع من أنواع الأعباء.

4) الملاحظة الرابعة

كما أن هناك قضايا ليست كلية إلا أن موضوعها ينبغي أن يؤخذ مقيدا في جزء من المحمول. وإنما قلت جزءا لأنه من السخافة أن يكون مقيدا في كل محمول، كأن يظن أحد الناس أن هذه القضية صحيحة وهي أن جميع الناس عادلون، لأنه قد فهمها من هذا الوجه، وهو: أن جميع الناس عادلون قضية دالة على أنهم عادلون مما هو غير سديد. لكن عندما يكون المحمول مركبا، وله جزءان كما في قولك: إن جميع الناس عادلون بفضل المسيح، حيث يمكن أن نزعم أن الحد (عادلون) مضمر في الموضوع، وإن لم يفصح عنه، لأنه من الواضح أننا نقصد فقط بأن جميع الناس الذين هم عادلون ليسوا عادلين إلا بفضل السيد المسيح. وهكذا فإن هذه القضية صادقة على وجه دقيق، وإن كانت توهم الكذب، إن لم نعتبر إلا ما صرح به في الموضوع الذي يشتمل على كثير من الناس الشريرين والخاطئين، والذين هم تبعا لذلك لا يكونون برءاء إلا بفضل المسيح. وهناك قضايا كثيرة في الكتاب المقدس يجب أن تؤخذ بهذا المعنى. ومن بينها مثلا ما قاله القديس بطرس: إن جميع الناس ماتوا بسبب خطيئة آدم. وهكذا سوف يحييهم المسيح. لأنه من المؤكد أن هناك كثرة لا متناهية من أهل الشرك يموتون على كفرهم ولا يحييهم المسيح. ومن ثم لا يتمتعون بالمجد الذي يتحدث عنه القديس بطرس في هذا الموضع. وهكذا فإن المعنى الذي لحظه هذا الحواري يكون كما أن جميع من ماتوا إنما ماتوا بسبب الخطيئة الأصلية لآدم فكذلك إن جميع من يحيون إنما يحييهم المسيح.

وأيضا هناك قضايا كثيرة ليست من الوجهة المعنوية العقلية كلية إلا على هذا النحو. من نحو قولك: إن الفرنسيين جنودهم من خير الجنود. وأن الهولنديين خيرة التجار، الفلامنديون من أشهر الرسامين، والإيطاليون من أفضل الممثلين الكوميديين. وهذا يعني أن الفرنسيين الذين هم في العادة جنود يكونون شجعانا وقس على ذلك.

5) الملاحظة الخامسة:

إلا أنه يجب ألا نتصور أنه لا توجد علامة أخرى للسور الجزئي إلا هذه الألفاظ، بعض، ومن، وما شابههما. لأنه خلافا لذلك قد نستخدم في لساننا غيرها.

فعندما نستخدم من للتبعيض، وهي أداة جديدة حسب ما لاحظه النحو العام، عندما ترد في سياق مخصوص. وقد نلاحظ فارقا في هذه القضايا:

- يعتقد الأطباء أنه يحسن أن يشرب الإنسان أثناء الحمى.

- يعتقد بعض الأطباء في يومنا هذا بأن الدم لا يكون في الكبد.

ولفظ الأطباء في القضية الأولى يدل على عموم الأطباء في الوقت الحاضر. أما لفظ الأطباء في القضية الثانية إنما يشير إلى أطباء مخصوصين. غير أنه في غالب الأحوال تكون الأداة (من)، وحرف العدد النكرة (أحد) في الإفراد مستعملين قبل فعل الوجود من نحو إنه يوجد من الأطباء. وهذا الاستعمال على قسمين:

الاستعمال الأول هو أننا قد نستعمل الأداة (من) أو (أحد) قبل الاسم، لتكون في حد موضوع القضية أو بعد وصف لتدل على الحمل: كأن نقول: يوجد من الألم المبرح، وتوجد من اللذات المهلكة. ويوجد من الأصدقاء الخونة. وهناك رذائل يغطيها مظهر الفضيلة. ومثل هذه العبارات قد ندل عليها باستعمال السور الجزئي بعض في الأسلوب المدرسي فنقول: بعض الآلام مبرحة وغير ذلك.

والاستعمال الثاني هو أن يدخل اسم الموصول، وخاصة اسم الموصول (ما أو من). فنقول: هنا من المخاوف ما يكون معقولا. إلا أن اسم الموصول (ما qui) لا يمنع أن تكون مثل هذه القضايا بسيطة في المعنى، وإن كانت مركبة في العبارة. لأن هذا الاستعمال يقرب من التعبير: (بعض المخاوف تكون معقولة). وهذه الأساليب في التعبير تكون في العادة أقرب تناولا من السابقة وهي:

- **هناك من الناس من لا يحبون إلا أنفسهم**

- **وهناك من المسيحيين من لا يستحقون هذا الاسم.**

ويقول الشاعر هو راس Horace مثلا:

هناك من الناس من يعتقد أنني أكون لاذع السخرية في كتابة الأساطير الخرافية.

وفي الكتاب المقدس نجد: هناك من الناس من يتواضع زيفا.

ويجب أن نلاحظ أن السور الكلي (كل) إذا دخل عليه السلب يصير دالا على قضية جزئية. كأن نقول: إن من يقولون لي: يا سيدي، يا سيدي، لا يدخلون مملكة السماوات. وكذلك: كل خطيئة ليست جريمة.

غير أن هناك حالة وردت في رسالة العبرانيين حيث كان السور الكلي دالا على السلب العام: لا أحد. ومنها: لا أحد من الناس الأحياء يبرئ نفسه أمام الله. وكذلك لا يبرئ أحد نفسه أمام الله. غير أن حرف السلب في هذه الجملة الأخيرة يقع على الفعل.

6) الملاحظة السادسة

وهناك ملاحظات أخرى ذات فائدة عظيمة عندما يتعلق الأمر بالسور الكلي (كل)، ولا أحد. لكن إذا لم يصرح في القضية بالسور الكلي ولا بالجزئي كما في قولك: الإنسان حيوان عاقل. والإنسان فاضل. وهذه مسألة مشهورة عند الحكماء، وهي ما إذا كانت هذه القضايا ترجع إلى الكلية أو الجزئية وقد سماها هؤلاء الفلاسفة بالقضايا غير المعينة أو المهملة ولكن ما الذي يعين المقصود في مثل هذه القضايا؟ والحقيقة أنه لابد من أن يتحدد معنى القضية إذا ظهر فيها غموض ما، والطريق إلى ذلك هو أن ننظر فيما يحتف بالخطاب وبالقصد الذي يستعمل فيه. ونحن إذا نظرنا في هذه القضية، وجدنا معظم الفلاسفة يقولون بأنه ينبغي أن نعتبرها كلية بالنظر إلى مادتها الضرورية، وجزئية باعتبار مادتها الاحتمالية.

وقد وجدت هذه القولة التي صادق عليها المهرة من الناس، إلا أنها مع ذلك رديئة جدا. وكان يجب على العكس من ذلك أننا عندما نثبت صفة ما إلى حد مشترك، فإن القضية غير المعينة يجب أن نعتبرها كلية في أي مادة كانت. وهكذا الحال في مادة محتملة أو ممكنة كان يجب ألا نعتبر القضية جزئية بل قضية كلية فاسدة. وإنما الحكم الطبيعي هو الذي قضى بأن جميع الناس اتخذوها كقضية فاسدة وأطرحوها عندما وجدوا الصدق فيها ليس كليا، على الأقل كلية معنوية يكتفي الناس بها في خطابهم العادي المتعلق بأمور الحياة.

وهكذا فقد نتساءل؛ ومن يجادل أن يقول: إن الدببة لونهم أبيض، وأن الناس سود، وأن سكان باريس طيبوا الأخلاق؟ غير أنه حسب تمييز هؤلاء الفلاسفة. فإن هذه القضايا يجب أن نعتبرها صادقة، لأنها مادامت غير معينة في مادة الاحتمال، كان يجب أن تعتبر جزئية. والحال أن هناك بعض الدببة البيض، كالحال مع دببة زمبلا الجديدة Zambla وكالحال مع سكان الحبشة، وأيضا كالحال مع سكان باريس. وإذن من الواضح، في أي مادة اعتبرناها، فإن القضايا المهملة من هذا القبيل أو غير المعينة إنما توجد على أنها كلية معنوية، مما يجعلنا نقول: إن الفرنسيين شجعان، والإيطاليين حذرون والألبان عظماء، والشرقيين أصحاب لذة. وإن كانت هذه الأحكام ليست صادقة على سائر الأفراد، لأننا هنا نكتفي بالأعم الأغلب. وإذن يوجد تمييز آخر بصدد المسألة، وهو تمييز معقول، فحواه أن هذه القضايا غير المعينة تكون كلية في مذهب ما. فنحن عندما نقول: إن الملائكة لا تتصف بالجسمية، وإنها أفراد في الواقع وفي القصص، وأنها جند الله. فمن الواضح أنه يجب ألا نفهم هنا من لفظ جند الله بعض

الجنود ولا كل الجنود. والسبب في ذلك أنه في مادة الأفعال الجزئية؛ ولاسيما عندما تكون هذه القضايا محددة في وقت معلوم فإنها لا تناسب في العادة حدا مشتركا إلا بسبب بعض الأفراد التي تكون في ذهن من يصيغون مثل هذه القضايا، واضحة متمايزة؛ حتى أن هذه القضايا قد ينبغي أحيانا أن نأخذها على أنها فردية أكثر منها جزئية كما ذكرنا هذا التمييز في الحدود المركبة في القسم الأول من الفصل السابع، وكذلك في القسم الثاني هذا من الفصل السادس.

7) الملاحظة السابعة:

ولما كانت ألفاظ الجسم والجماعة والشعب تؤخذ على أنها ألفاظ جماعية، كما هي في العادة بالنسبة لكل الجسم، وكل جماعة وكل الشعب، فهي لا تجعل القضايا التي تدخل فيها كلية في معناها الحقيقي، ولا جزئية قد تمحضت للفردية. فعندما أقول مثلا: قد انتصر الرومان على القرطاجيين، وشن أهل مدينة البندقية الحرب على الأتراك. وحكم قضاة مكان معين على المجرم، فإن هذه القضايا ليست كلية. وإلا أمكن أن نستنتج أن كل روماني انتصر على أهل قرطاجة، مما هو قول باطل. كما أن هذه القضايا ليست جزئية. لأن هذا يعني أكثر مما في قولي بأن بعض الرومان انتصر على قرطاجة. ولكن هذه القضايا فردية، لأننا نعتبر أن كل شعب هو كشخص معنوي تكون مدته أكثر من قرون ويبقى ما دام يشكل دولة ما؛ ويعمل في جميع هذه الأزمنة بسائر من يكونونه كإنسان (كرجل) يعمل بواسطة أفراده. ومن هنا نتج أننا نقول: إن الرومان الذين انتصر عليهم الغاليون Gaulois، واستولوا على روما، إنما كانوا انتصروا على الغاليين أيام قيصر، مسندين هذا الحد نفسه إلى الرومان باعتبارهم انهزموا في وقت ما، وانتصروا في وقت آخر. مع أنه في وقت من هذه الأوقات، لم يكن هناك من الرومان الذين كانوا موجودين في وقت آخر. وهذا ما يجعلنا نرى على أي شيء يتأسس التبجح الذي يدعيه كل فرد بما قام به مواطنوه من أعمال مجيدة، مع أنه لم يشارك في أي عمل. فمثل هذا الإنسان في حمقه كمن فقد سمعه، وعندما صار أصم، أصبح يفتخر بحدة بصره أو بمهارة يديه.

الفصل الرابع عشر

في القضايا التي نضع فيها لاسم الأشياء علامات

لقد قلنا في القسم الأول بأن الأفكار بعضها يكون موضوعه الأشياء وبعضها الآخر العلامات. والحال أن الأفكار المرتبطة بالعلامات المدلول عليها بالألفاظ والتي تتألف منها القضايا قد يحصل لها أمر آخر يحسن بنا أن نبحثه في هذا الموضع، وهو أمر له ارتباط مخصوص بالمنطق، مما تثبته أحيانا الأشياء المدلول عليها به. والشأن هنا أن نعرف متى يكون لنا الحق، مبدئيا، في أن نفعل ذلك إزاء العلامات الموضوعة والمتواطئ عليها عن طريق التعيين أو التسمية. ذلك أننا إزاء العلامات الطبيعية، لا مبرر للاختلاف، إذ لا توجد صعوبة، فالنسبة الظاهرة الموجودة بين أنواع العلامات والأشياء تدل بوضوح على أننا عندما نثبت علامة كشيء مدلول عليه، فلا نقصد أن هذه العلامة هي في الحقيقة هذا الشيء، وإنما هي دلالة عليه، أو مجاز له. وهكذا نقول بدون سابق استعداد وبدون تكلف عن صورة قيصر: إنها قيصر، كما نقول عن خريطة إيطاليا، إنها إيطاليا. وإذن لا حاجة بنا أن نبحث هذه القاعدة المتعبة التي تسمح لنا أن نثبت الأشياء المدلول عليها بعلاماتها ورموزها وإنما علينا أن نفحص العلامات المؤسسة والموضوعة على التسمية والتعيين، والتي لا تنبؤنا عن طريق نسبة أو علامة ظاهرة للعيان بالخبر والمعنى الذي تفهمه هذه القضايا: وهذا ما أدى إلى قيام نزاعات وجدل طويل.

وقد يظهر للبعض أن هذا الأمر يمكن أن نقوم به على أي وجه شئنا. وأنه يكفي لكي نبين أن قضية ما معقولة هو أن نأخذها في معنى الصورة والعلامة، وأن نقول: إنه جرت العادة أن نضع لاسم الشيء المدلول عليه علامات: غير أن الأمر ليس على هذا الحال؛ لأن هناك قضايا لا متناهية ستكون شاذة، شديدة الغرابة، إن اتفقنا على أن نضع لاسم الأشياء المدلول عليها في تلك القضايا علامات، وأننا لا نفعل ذلك قط، لأنها تكون شاذة. وهكذا فالإنسان الذي يتصور في عقله أن بعض الأشياء ستدل على أمور أخرى هو إنسان سخيف، إذا قام بذلك، بدون أن ينبئ غيره من الناس، وترك الحرية لنفسه، وتصرف على هواه. وقال مثلا بأن هذه الحجرة هي فرس، وأن هذا

الحمار ملك للفرس، لأنه وضع هذه العلامات في عقله. وهكذا فإن القاعدة الأولى التي يلتزم باتباعها في هذه المسألة أنه لا يسمح لأحد بدون تمييز أن يضع من الأسماء للأشياء ما شاء من العلامات.

والقاعدة الثانية، وهي نتيجة للأولى تقوم في أن التعارض الوحيد الواضح للحدود ليس كافيا لكي نستنتج من أن قضية ما إذا لم يمكن أخذها في المعنى المتعارف لزم إذن أن تؤول من جهة المجاز أو معنى العلامة، وإلا لم يوجد شيء من هذه القضايا الشاذة. وكلما كانت هذه القضايا تؤدي إلى التعارض في الدلالة الوضعية كلما وقعنا بسهولة في المعنى المجازي؛ مما هو مخالف بالرغم من ذلك للاستعمال؛ ثم من يقبل، بدون سابق استعداد، وتبعا لغرض خفي فقط، أن نقول له: إن البحر هو السماء، والأرض هي القمر، والشجرة هي الملك.؟ وأيضا من يرى أنه لا يوجد طريق أقصر إلى اكتساب شهرة الأخرق ينبغي أن يكون من نتحدث إليه، قد هيأناه على نحو ما، حتى يكون لنا الحق في أن نستخدم هذه الأنواع من القضايا. ويجب أن نبدي بعض الملاحظات على هذا النوع من التهيؤ والاستعداد، لأن بعض ما نهيئه قد يكون غير كاف، وبعضه الآخر قد يكون كافيا.

1) إن العلاقات وضروب اللزوم البعيدة التي لا تظهر قط للحواس، ولا للنظرة الأولى للعقل، والتي لا تنكشف إلا بالتأمل، لا يكفي معها قط أن نضع في بادئ الأمر، لأسماء الأشياء المدلول عليها علامات ما: لأنه لا تكاد توجد أشياء يمكن من خلالها أن نعثر على هذه الأنواع من العلاقات. ومن الواضح أن علاقات لا يمكن أن نراها عيانا في بادئ الأمر تكون مقصرة وغير كافية لأن تسلك مسلك المعنى المجازي.

2) كذلك لا يكفي أن نضع لاسم شيء مدلول عليه علامة ما في أول إثبات نقوم به عليه حتى نعلم أن من نتحدث إليهم كانوا يعتبرونه من قبل كعلامة لشيء آخر مختلف تمام الاختلاف. فنحن نعلم مثلا أن إكليل الغار علامة على الانتصار، وأن غصن الزيتون دلالة على السلم. لأن هذه المعرفة لا تهيئ الفكر لأن يستحسن فعل رجل يعجبه أن يجعل إكليل الغار علامة على ملك الصين وغصن الزيتون علامة على سيد عظيم. فيقول ذلك الرجل بدون مبالغة وهو يتنزه في حديقته: انظروا إلى هذا الإكليل: إنه ملك الصين. وهذا الغصن: إنه سيد تركي

3) إن كل تهيئ أو تمهيد يستعمل الفكر وحده حتى يبلغ شيئا عظيما بدون أن يعده لينظر بوجه خاص في الشيء كعلامة، لا يكفي مطلقا في أن يعطي الحق لإسناد

هذه العلامة إلى اسم شيء مدلول عليه في التسمية الأولى الوضعية. والسبب في ذلك واضح. لأنه لا توجد نتيجة مباشرة وقريبة بين فكرة عظم الشيء، وفحوى العلامة. وهكذا فإن إحداهما لا تؤدي إلى الأخرى.

ولكن بالتأكيد أن كل تمهيد وتهيئ مستوف لمن شأنه أن يعطي علامات لاسم الأشياء عندما نرى في عقل من نتحدث إليهم أنهم حينما يعتبرون بعض الأشياء كعلامات، فهم يجدون مشقة فقط في معرفة ما تدل عليه تلك العلامات. وهكذا استطاع يوسف عليه السلام أن يجيب فرعون بأن سبع بقرات سمان، وسبع سنبلات خضر، مما رآه فرعون في منامه، كانت دالة حسب تعبير يوسف للرؤيا على سبع سنين وفرة في المحصول. أما السبع البقرات العجاف، والسبع السنبلات اليابسات فهي دالة على علامة القحط. لأن يوسف عليه السلام رأى بأن فرعون لم يكن يجد مشقة إلا في هذا التأويل. وكان قد سأله من وجه خفي، هذا السؤال: ما هي دلالة هذه السبع البقرات السمان والعجاف، والسبع سنبلات الخضر واليابسات؟

وأيضا هكذا أجاب نبي الله دانيال، على نحو معقول، (نبو خد نصر) على حلمه، وأنه هو رأس الذهب. إذ كان طلب إليه أن يؤول حلمه الذي رأى فيه تمثالا رأسه من ذهب

وعلى هذا فعندما يعرض علينا كلام مرموز ونتأوله لمن نخاطبه معتبرين أن ما يؤلفه كعلامات دالة يكون لنا الحق عند تفسير كل جزء منه في أن نعطي لاسم كل شيء مدلول عليه علامة ما ودلالة.

وكذلك عندما أوحى الله إلى النبي حزقيال رؤيا :(حقل مليء بالأموات). ويميز الأنبياء بين الرؤيا وأحلام النوم؛ إذ كانوا قد اعتادوا أن يعتبروا الرؤى هي علامات يتكلم الله إليهم من خلالها. وهكذا تكلم الله إلى حزقيال: قائلا له إن هذه العظام للموتى هي بيت اسرائيل أي ما تدل عليه.

وهذه هي ضروب التهيئات والاستعدادات. ولما كنا لا نجد أمثلة أخرى نتفق فيها على أن نعطي لاسم الشيء المدلول عليه علامة [هي حقيقته]، إلا من هم على استعداد لأن يتقبلوها، فإنه يمكن أن نستنتج هذه القاعدة من المعنى العام. وذلك أننا لا نعطي لأسماء الأشياء علامات إلا إذا كان لنا الحق أن نفترض أن هذه العلامات سبق أن اعتبرت كذلك، وإلا إذا رأينا في ذهن الآخرين أنهم يجدون مشقة لا في العلامات كما هي وإنما ما تدل عليه.

ثم إنه لما كانت هذه الأمور المعنوية، معظمها يوجد له استثناءات، فقد يرتاب قلوبنا شك في أن نضع قاعدة لحالة واحدة. ذلك أن الشيء المدلول عليه هو بحيث يتطلب أن ندل عليه بعلامة على وجه من الوجوه: حتى إن اسم هذا الشيء صار كلما تلفظ به تصور العقل حالا بأن الموضوع الذي ربطناه به يختص بأن يعين ذلك الشيء. وهكذا فإنه لما كانت العهود والمواثيق تتحدد عادة بعلامات خارجية، فإن أثبتنا اسم (العهد) لشيء خارجي أمكن أن يميل العقل إلى أن يتصور أننا إنما أثبتناه كعلامة له لدرجة أننا عندما نجد في الكتاب المقدس (بأن الختان هو عهد) ، فلربما لم يكن لنا أن نستغرب لذلك، لأن العهد يحمل فكرة العلامة على الشيء الذي نرتبط به. وهكذا فإنه لما كان كل من يستمع إلى قضية يتصور المحمول وصفات المحمول قبل أن يربطها بالموضوع، كان لنا أن نفترض أن من يستمع إلى هذه القضية (إن الختان عهد) يكون مستعدا ومهيئا على نحو كاف لأن يدرك بأن الختان ليس عهدا إلا لكونه علامة. ولفظ العهد مكنه من أن يشكل هذه الفكرة لا قبل أن ينطق بها، وإنما قبل أن يربطها في فكره بلفظ الختان.

وقد ذكرت بأنه يمكن أن نعتقد بأن الأشياء التي تقتضي تبعا لمناسبة فعلية، أن يشار إليها بعلامات ما، قد تكون استثناء لقاعدة مقررة تتطلب استعدادا مسبقا من شأنه أن يجعلنا ننظر إلى العلامة من حيث هي علامة حتى يمكننا أن نثبتها للشيء المدلول عليه، إذ يجوز أن نعتقد العكس أيضا:

1) لأن هذه القضية (أن الختان هو عهد) لا توجد في الكتاب المقدس. وإنما توجد فيه [هذا هو العهد الذي يتعين عليكم أن تلتزموا به: أنا وذريتكم من بعدكم، كل ذكر منكم يختتن]. والحال أنه لم يقل هذا الكلام (بأن الختان عهد) إلا لأن الختان مأمور به كشرط لقيام العهد. وصحيح أن الله تعالى يشترط هذا الشرط حتى يكون الختان علامة العهد؛ كما قال في هذا المقطع: [ut sit in signum foederis حتى يوضع علامة على العهد]. غير أنه لكي يكون الختان علامة وجب أن يأمر بالالتزام والوفاء به، ويجعله شرطا للعهد. وهذا متضمن في المقطع المذكور.

2) وكذلك كلام القديس لوقا: إن هذا الكأس هو عهد جديد من دمي كما ندعي ذلك. إلا أن هذا الكلام للقديس لا يتضح على البداهة حتى يتأكد الاستثناء. لأننا عندما نترجم عبارة القديس لوقا ترجمة حرفية تكون على النحو التالي: إن هذه الكأس هي العهد الجديد من دمي. ولما كان مفهوم الكتاب أو العهد الجديد لا

يعني فحسب إرادة مرسله عز وجل بل وأيضا الإرادة التي تطيعه. ولا توجد هنا استعارة حتى نسمي كأس دم المسيح عليه السلام العهد، وإنما يعني الأمر على وجه خاص الإشارة والعلامة والضمان للإرادة الأخيرة للسيد المسيح وهو أداة العهد الجديد.

ومهما يكن الأمر، فإن هذا الاستثناء لما كان من جهة أولى مشكوكا فيه، وكان نادرا من ناحية ثانية، ولا يوجد له إلا قليل جدا من الأشياء التي تتطلب بذاتها أن توضع لها علامات، فلم يمنع هذه الأشياء استعمال القاعدة إزاء سائر الأشياء التي ليست لها هذه الصفة، والتي لم يعتد الناس أن يدلوا عليها بعلامات متعارفة في التسمية.

ونتيجة لذلك ينبغي أن نتذكر هذا المبدأ للإنصاف وهو أن معظم القواعد لما كانت توجد لها استثناءات فلم يعد لها من القوة على الأشياء التي لا تفهم ضمن الاستثناء.

وهل ينبغي عن طريق هذه المبادئ أن نقرر هذه المسألة المهمة، إذا أردنا أن نعطي لهذا الكلام: [هذا هو جسمي] معنى مجازيا؟ وبالأولى فعن طريق هذه المبادئ قرر كل من على الأرض هذه المسألة. وكذلك فإن جميع الأمم مالت بطبيعة الأمور إلى أن تحمل هذا الكلام على المعنى الحقيقي، وأن تبطل المعنى المجازي، لأن الحواريين لا يعتبرون الخبز على أنه علامة؛ ولما لم يكونوا يجدون مشقة فيما يعنيه، لم يكن السيد المسيح يريد أن يعطي لاسم الأشياء علامات، وإلا كان قد كلم الناس على خلاف الاستعمال فخدعهم. ولربما كان الناس ينظرون ما كان يعمل، وكأنه شيء عظيم. ولكن هذا يكفي.

وليس لدي ما أضيفه إلى مسألة العلامات التي نضعها على اسم الأشياء، إلا ما كان من وجوب التمييز الحاسم بين العبارات التي نستخدم فيها اسم الشيء لنضع علامة ما، كأن نسمي لوحة الإسكندر دلالة على اسم الإسكندر، وبين العبارات التي تكون فيها العلامة إن دلت باسم علم أو بضميره أثبتنا بها اسم الشيء المدلول عليه. لأن القاعدة، إن كان فكر من نتحدث إليه قد نظر إلى العلامة من حيث هي علامة أن كان يجد مشقة في أن يعرف لم كانت هذه العلامة هي رمز في هذا الشيء - لا تفهم مطلقا في المأخذ الأول من العبارات، ولكنها تفهم في المأخذ الثاني لها حيث نثبت صراحة علامة الشيء المدلول عليه. إذ إننا لا نستخدم هذه العبارات إلا من أجل أن ننبه من نتحدث إليهم على مضمون هذه العلامة. ونحن لا نفعل ذلك في هذه المادة إلا عندما يكون من نتحدث إليهم قد وضعنا لهم التوطئات، ومهدنا لهم التمهيد الكافي حتى يتصوروا أن العلامة ليست هي الشيء المدلول عليه إلا من جهة الدلالة والاستعارة.

الفصل الخامس عشر

في نوعي القضايا المستعملة كثيرا في العلوم: القسمة والحد

وأولًا في القسمة

إنه من الضروري أن نقول شيئا على وجه مخصوص فيما يتعلق بنوعي القضايا التي لها فائدة في العلوم: القسمة والحد.

والقسمة هي تجزئية وتفصيل كل إلى ما يشتمل عليه. إلا أنه لما كان مفهوم الكل منقسما إلى نوعين كان هناك أيضا نوعان من القسمة. فهناك كل مركب من عدة أجزاء متمايزة. وهذا الكل باللاتينية Totum يسمى المجموع، وأجزاؤه المقسومة تكون أجزاء كاملة كلية. ولذلك فهذه القسمة هي في الحقيقة تجزيئي: partition كأن نجزئ مثلا الدار إلى غرف، والمدينة إلى أحياء والمملكة أو الدولة إلى مناطق أو مقاطعات، والإنسان إلى جسم ونفس، والجسم إلى أعضاء. والقاعدة الخاصة بهذه التجزئة هي أن نقوم بإحصاء تام بحيث لا ينقص من المجموع شيئا.

لكن هناك كل آخر يسمى باللاتينية Omne، وأقسامه ذاتية أو أجزاء سفلى منحدرة. وهذا الكل هو حد مشترك، وأفراده هي الأشخاص المندرجة في ما صدقه. فلفظ الحيوان هو كل من هذا القبيل وأفراده السفلى هي مثل الإنسان، والبهيمة وهما منطويان وداخلان في ما صدقه على معنى أن هذه الأقسام ذاتية. وهذه هي القسمة المتعارفة وتنشعب إلى أربعة أصناف:

والصنف الأول هو أن نقسم الجنس إلى أنواعه، كأن نقول إن كل جوهر هو جسم أو نفس وكل حيوان هو إنسان أو بهيمة.

والصنف الثاني هو أن نقسم النوع إلى خواصه أو فصوله المميزة كأن نقول: الإنسان حيوان ناطق أو غير ناطق وكل عدد إما زوج أو فرد. وكل قضية إما صادقة أو

كاذبة وكل خط إما مستقيم أو منحن.

والصنف الثالث هو أننا نقسم ذاتا مشتركة إلى أعراض متقابلة تحتملها أو حسب الأفراد المتوسطة أو إلى أوقات مختلفة. كأن نقول مثلا: إن كل نجم يضيء بذاته أو بانعكاس الضوء عليه فقط. وكل جسم إما متحرك أو ساكن. وكل الفرنسيين إما نبلاء أو فلاحون. وكل إنسان إما سليم أو مريض وجميع الشعوب تستخدم في التعبير إما الكلام وحده وإما الكتابة، فضلا عن الكلام.

والصنف الرابع كأن نقسم العرض إلى موضوعات مختلفة كتقسيم الخيرات إلى خيرات العقل وخيرات الجسم.

وقواعد القسمة تجري كالآتي.

- **أولاها** أن تكون القسمة كاملة، على معنى أن أفراد المفهوم تشمل كل ما صدق الحد الذي وقعت قسمته كتقسيم العدد إلى زوج وفرد، إذ هما يشملان ما صدق حد العدد. فهذا لا يمكن أن يكون إلا زوجا أو فردا. ولا شيء مما يجعلنا نقوم باستدلالات فاسدة مثل عدم الانتباه وعدم الالتفات إلى هذه القاعدة. والذي يوقع في الخطأ أنه قد يوجد في غالب الأحوال حدود تظهر كما لو كانت بعيدة عن التضاد بحيث يبدو معها أنها لا تحتمل وسطا، وقد يمكن أن يوجد لها وسط ما. وهكذا فبين العالم والجاهل هناك التكاسل المكتفي بذاته عن الزيادة. وهذه حالة وإن كانت دالة على قلة البضاعة فهي تخرج صاحبها من طبقة الجهال، ولكنها لا ترفع إلى درجة العلماء. كذلك هناك حالة بين الفاضل والفاسد قد تعرف بالحالة الوسطى؛ لأن هناك من الناس لا يقعون في الرذائل الفاحشة، ومن ثم ليسوا هم بفاسدين، ولكنهم ليسوا كذلك فاضلين. وإن كانوا في حكم الحق تعالى: إن الفساد الكبير هو ألا تكون للإنسان فضيلة. وأيضا بين السليم والسقيم هناك حالة الإنسان في طور النقاهة. وبين النهار والليل هناك الغروب؛ كما أن هنا بين أصناف الرذائل وسط الفضيلة كأن تكون الرحمة بين عدمها والاعتقاد الباطل. وقد يكون هذا الوسط في غالب الأحوال مضاعفا كالحال مع البخل والإسراف والتبذير والتوفير المحمود. وكذلك بين الخجل والخوف من كل شيء، والتهور الذي لا يخشى شيئا، هناك المروءة التي لا تستغرب المخاطر. وهناك الحذر المعقول الذي لا يعرض أصحابه إلى المهالك.

وثاني هذه القواعد، وهي نتيجة للأولى هو أن تكون أفراد المقسوم متقابلة مثل الفرد والزوج والعاقل والأحمق إلا أنه يجب أن نتذكر ما قلناه في القسم الأول

من هذا الكتاب بأنه ليس من الضروري أن تكون الفصول المميزة التي تحدث هذه الأشياء الجزئية المتقابلة موجبة بل يكفي أن يكون أحدها موجبا وأن يكون الآخر جنسا واحدا مع سلب فصل آخر عنه. ومن هنا يقع أن تكون الأشياء الجزئية أو الأفراد متقابلة على الحقيقة. وهكذا فإن فصل البهيمة عن الإنسان ليس هو إلا عدم العقل الذي يعتبر حدا سالبا. والفردية ليست هي إلا انتفاء القسمة إلى طرفين متساويين.

والعدد الأولى ليس له إلا ما للعدد المركب، إذ لما كان لكل واحد منهما وحدة قياس فما نسميه العدد الأولي لا يختلف عن المركب، فلا يوجد له مقياس آخر غير الوحدة.

غير أنه يجب أن نعترف بأنه من الأفضل أن نعبر عن الفصول المتقابلة بالحدود الموجبة إن أمكن ذلك، لأن هذا الطريق يجعلنا نفهم جيدا طبيعة الأشياء الجزئية للمفهوم. لذلك فإن تقسيم الجوهر إلى مفكر وممتد هو أفضل من التقسيم العام إلى جوهر مادي وغير مادي، لأن مفهوم غير المادي وغير الجسمي لا يفهم منه إلا فكرة مختلطة على خلاف ما يفهمه التقسيم إلى جوهر مفكر وممتد.

- **والقاعدة الثالثة** وهي نتيجة للقاعدة الثانية هي أن أحد الأشياء الجزئية ينبغي ألا يكون مندرجا في شيء غيرها، وأن الشيء الآخر يحمل عليها، وإن كان يمكن أحيانا أن يكون داخلا فيها بوجه ما؛ ذلك أن الخط يوجد داخلا في السطح كما يدخل السطح في الجسم؛ إلا أن هذا لا يمنع أن ينقسم الامتداد إلى خط وسطح وجسم، لأنه لا يمكن أن نقول إن الخط سطح، ولا السطح جسم. وبالعكس لا يمكن أن نقسم العدد إلى زوج وفرد ومربع، لأن كل عدد مربع هو إما زوج أو فرد، فهو داخل في الأولين. وكذلك لا يمكن أن نقسم الآراء إلى صحيحة وفاسدة ومختلفة، لأن كل رأي محتمل إما صادق أو كاذب. ولكن يمكن أن نقسمها أولا إلى صحيحة وكاذبة ثم نقسم إحداها إلى يقينية والأخرى محتملة. وقد أرق رامو أنصاره بالقلق في أن يبين بأن كل أصناف المقسوم ينبغي أن تكون بقسمين أو طرفين. إلا أن هذا لو كان سهلا، لكان أمثل. ولكن الوضوح والبساطة لما كان هو المطلوب في العلوم لم يكن لنا أن نطرح أصناف المقسوم بثلاثة أطراف أو أجزاء ولا سيما إذا كانت طبيعية، وكنا نحتاج إلى تفريع يوجب أن نقوم فيه دائما بتقسيم إلى طرفين؛ لأننا بدل أن نخفف الأمور على عمل العقل، مما هو ثمرة القسمة فقد نرهقه بإحداث أعداد كبيرة من التفريعات، إذا أدى ذلك إلى ازدياد

أطراف في المقسوم. مثلا ليس من الإيجاز أن نقول: كل ممتد إما خط أو سطح أو جسم.

وأخيرا يمكن أن نلاحظ أن العيب يكون في ألا تقسم بما فيه الكفاية أو نبالغ في التفريعات. فالأول لا يوضح شيئا للعقل، والآخر يشتته. ولقد كان الفيلسوف كراسو Crassot، وهو شارح مشهور لأرسطو قد أضر بكتابه بكثرة التفريعات. لأننا نقع في الخلط الذي أردنا أن نتجنبه.

الفصل السادس عشر

في الحدّ الذي نسميه تعريف الشيء

لقد فصلنا القول في القسم الأول من هذا الكتاب عن تعريفات الاسم وبينا أنه لا ينبغي أن نخلطها مع تحديدات الأشياء، لأن تعريفات الاسم متواطئ عليها على وجه الاعتباط، في حين إن تحديدات الأشياء لا تتعلق بنا بل بما يندرج في حقيقة معنى الشيء، فلا ينبغي أن تؤخذ كمبادئ بل أن تعتبر قضايا يجب في معظم الأحوال أن يثبتها العقل وأن ينقضها. وإذن فإن النوع الأخير من التعريف هو الذي سنتحدث عنه في هذا الموضع.

وهذا النوع من التحديد قسمان: أحدهما تام يستحق اسم التحديد والآخر ناقص يسمى رسما.

فالتحديد التام هو الذي يشرح طبيعة الشيء بصفاته الذاتية التي منها عام مشترك يطلق عليه الجنس، ومنها خاص يسمى الفصل. وهكذا نحدد الإنسان بأنه حيوان ناطق، والعقل بأنه جوهر مفكر، والجسم بأنه جوهر ممتد. والله تعالى بأنه موجود كامل، ويجب ما أمكن ذلك، أن نضع من أجل التحديد الجنس القريب للمعرف، لا الجنس البعيد، وقد نعرف أحيانا بالأجزاء التامة كأن نقول مثلا بأن الإنسان مركب من النفس والجسم. وهذا حتى إذا كان شيء ما يحل محل الجنس كاسم الشيء المركب، وكان الباقي يحل محل الفصل. أما التحديد الناقص الذي يسمى الرسم فهو يعطي بعض العلم عن شيء ما عن طريق الأعراض المختصة واللازمة له، والتي تعينه بعض التعيين ليتخلص لنا منه فكره وتميزه عن أغياره.

ـ وعلى هذا النحو نصف الأعشاب والفواكه ونرسم الحيوانات بشكلها وعظمها، ومقدارها ولونها وما شابه ذلك من الأعراض. وعلى هذا الطريق تكون رسوم الشعراء والخطباء وأو صافهم.

وهناك أيضا تحديدات أو رسوم تتم عن طريق العلل والمادة والصورة والغاية وغيرها كأن نحدد ساعة ما أو آلة من حديد مكونة من عدة دواليب تكون حركتها مضبوطة لتعيين الأوقات. وكل تحديد جيد يستلزم ثلاثة أمور: أن يكون كليا وخاصا وواضحا.

1) ولكي يكون التحديد كليا، ينبغي أن يشمل كل المعرف. لذلك فالتعريف العام للزمان، وهو مقياس الحركة، لا يمكن أن يكون جيدا لأنه من الراجح أن الزمان لا يقيس السكون بأقل مما يقيس الحركة؛ لأننا قد نقول أيضا عن شيء ما إنه قد وجد له زمان كذا من السكون، كما نقول إنه قد تحرك منذ كذا من الزمان؛ بيد أن الزمان ليس شيئا آخر غير مدة الشيء المخلوق أيا كانت الحالة الموجودة له.

2) ثم إن التحديد يجب أن يكون خاصا، على معنى أنه لا يصلح إلا المعرف، ولا يناسب إلا إياه. لذلك فإن التعريف العام للعناصر بأنها جسم بسيط قابل للفساد هو تعريف قبيح. ذلك أن الإجرام السماوية ليست بأقل بساطة من العناصر بحسب اعتراف الفلاسفة أنفسهم. ولا يوجد سبب يحملنا على الاعتقاد بأنه لا تكون في السماوات استحالات وتغييرات شبيهة بالاستحالات التي تتم على الأرض. وذلك أننا لو اقتصرنا على الحديث عن المذنبات من النجوم، لأمكن أن نقول أننا نعلم في الوقت الحاضر أنها لا تتكون من الأبخرة المتصاعدة من الأرض كما كان يتخيل أرسطو. وفضلا عن ذلك فنحن قد اكتشفنا بقعا في الشمس تتكون على سطحها في السماء، وتتبدل على نحو ما تنقشع سحبنا وإن كانت من أجسام ضخمة.

3) ثم إنه يجب أن يكون التحديد واضحا أي أنه ينفعنا أن نحصل على فكرة متمايزة عن الشيء المعرف، ويجعلنا نفهم ما أمكن ذلك ماهية المعرف وطبيعته بحيث يمكن أن يساعدنا التحديد أن نعقل خواصه الأساسية. وهذا ما يجب أن نعتبره أساسيا في التعريفات وهو ما كان ينقص جزءا كبيرا من تعريفات أرسطو. إذ أنه من كان يا ترى يفهم جيدا طبيعة الحركة من هذا التعريف: إنها فعل موجود بالقوة ما دام بالقوة؟ أو ليست الفكرة التي تقدمها لنا الطبيعة أوضح بمئات المرات من هذا التعريف، ثم إنه من هو الذي انتفع بهذا التعريف حتى يفسر لنا خاصية من خواص الحركة؟

والتعاريف الأربعة المشهورة لهذه الكيفيات الأربعة: اليبوسة، والرطوبة، والحراة والبرودة ليست بأفضل حظ من سابقتها. فاليبوسة كما قيل كيفية سهلة القبول لحصر أحيازها المكانية عسرة الحصر مع جسم آخر.

والرطوبة بخلاف ذلك سهلة الحصر في أحيازها مع جسم آخر عسرة الحصر في مكانها.

إلا أن هذه التحديدات تناسب أولا على وجه أفضل الأجسام الجاسية، والأجسام السائلة أكثر مما تناسب الأجسام اليابسة، والأجسام الرطبة. إذ نحن نقول: إن هواء ما جاف ونقول: إن هواء آخر رطب مع أنه يوجد منحصرا بسهولة في أحياز جسم آخر أو

في حدود جسم آخر، لأنه دائما هواء سائل. وفضلا عن ذلك فنحن لا نرى كيف أن أرسطو أمكنه أن يقول بأن النار أعني اللهب يكون يابسا حسب تعريفه لأنه يتناسب بسهولة مع حدود الجسم مما دعا الشاعر فيرجيل أن يقول: بأن النار سائلة. ولا حاجة بنا لأن نذهب في التحريات مع كامبيلا حتى نقول: إن النار إما حاصرة أو محصورة، إذ ليس لها ذلك بسبب يبسها على زعمه، بل لأن دخانها الخاص يطفئها إن لم يكن هنا هواء. ومن ذلك فإن النار تتلاءم مع حدود جسم آخر بشرط أن توجد فيه فتحة حيث يمكنها طرد ما يتبخر منها بدون انقطاع.

أما فيما يخص الحرارة فقد عرفها أرسطو بكونها ما يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات. والبرودة هي ما يجمع المختلفات ويفرق المتجانسات. وهذا ما يناسب أحيانا الحرارة والبرودة. ولكن ليس ذلك لها دائما، مما لا يفيدنا أن نفهم العلة الحقيقية حتى نسمي ونحدد الجسم الحار والجسم البارد. حتى أن بيكون كان محقا عندما قال: إن هذه التحديدات شبيهة بالتعريفات التي توضع لإنسان عندما يعرف [بكونه حيوانا يصنع الأحذية ويشتغل في الكروم]. وقد عرف هذا الفيلسوف نفسه الطبيعة [بأنها مبدأ الحركة والسكون بما هي طبيعة]. وهذا تعريف منبن على الخيال باعتبار أن الأجسام الطبيعية تختلف عن الأجسام الصناعية وأن الطبيعة تحمل بذاتها مبدأ حركتها، وأن الصناعة مبدأها من خارج. في حين أنه من الواضح بل من اليقين أنه لا واحد من الأجسام يمكنه أن يعطي الحركة بذاته. لأن المادة لما كانت بذاتها لا تهتم بحركة ولا سكون فهي لا يمكنها أن تتعين بأحدهما بل بعلة خارجية. وإذ كان لا يجوز أن يستمر الحال إلى ما لا نهاية فالبضرورة أن يكون الله هو الذي فرض الحركة في الأجسام وهو الذي يحفظ وجودها وبقاءها.

وأيضا فإن التعريف المشهور للنفس يبدو شنيعا. فهو ينص على أن النفس عبارة عن فعل أول لجسم طبيعي عضوي له الحياة بالقوة. ونحن لا نعرف ما يقصد بهذا الحد. لأنه إذا كانت النفس من حيث هي مشتركة للإنسان والحيوان، فتعريفه يكون وهما، لأنه لا يتعلق بواحد منهما، باعتباره فسر حدا غامضا مغلقا بأربعة أو خمسة حدود أشد غموضا منه. ولو اكتفينا بذكر الحياة، فما لنا عن فكرتها يكون أقل غموضا مما لنا عن تعريفه للنفس. وهذان الحدان النفس والحياة هما على درجة من الغموض واللبس على نحو متكافئ.

وهذا يكفينا عن قواعد القسمة والتحديد. وبالرغم من أنه لا شيء أكثر أهمية في العلوم من الحد والقسمة فليس من الضروري أن نقول في هذا الموضع أكثر مما ذكرنا، لأن هذا الموضوع يتعلق بمعرفة المادة التي نعالجها أكثر مما يتعلق بقواعد المنطق.

الفصل السابع عشر

في عكس القضايا حيث نفصل طبيعة الإيجاب والسلب مما يخص هذا العكس. وأولاً في طبيعة الإيجاب

حرصت هنا على أن أتحدث عن عكس القضايا، لأن من هذا الموضع تتعلق أسس كل احتجاج يجب أن نعالجه في القسم التالي. وهكذا يحسن ألا تكون هذه المادة بعيدة عما نقوله عن الاستدلال، وإن كان من أجل معالجته يجب أن نرجع إلى إعادة النظر ونذكر بعض الأشياء التي قلناها عن الإيجاب والسلب، وشرح كل واحد منهما شرحا مستوفيا.

ومن البين أننا لا نستطيع أن نعبر عن قضية ما إزاء الآخرين إلا إذا استخدمنا فكرتين: تتعلق إحداهما بالموضوع والأخرى بالمحمول مع إضافة لفظ يدل على الربط مما يتصوره فكرنا.

وهذا الرابط لا يمكن التعبير عنه تعبيرا جيدا إلا بالكلام الذي نستخدمه للإثبات كأن نقول: إن شيئا ما هو شيء آخر.

ومن الواضح هنا أن طبيعة الإثبات هي الربط والتعيين أعني ضم موضوع إلى محمول. وهذا ما يفيده فعل الربط هو: est.

ويترتب عن ذلك أيضا أن من طبيعة الإيجاب أن يدخل المحمول في كل ما يعبر عنه الموضوع تبعا لمدى العموم والشمول الذي يكون له في القضية. كأن نقول مثلا: كل إنسان حيوان. وأعني بقولي هذا، وأدل به على أن كل ما هو إنسان فهو حيوان أيضا. وهكذا فإني أتصور الحيوانية في سائر الناس. ولو أني قلت مثلا: بعض الناس عادلون، فإني لا أدخل صفة العدل في جميع الناس ولكن في بعضهم فقط. إلا أنه قياسا على ذلك يجب أن نعتبر هنا ما قلناه آنفا بأنه يجب أن نميز في المعاني جهة المفهوم عن جهة الما صدق، وأن جهة المفهوم تلحظ فيها الأشياء المحمولة المتضمنة في فكرة

ما، وفكرة ألما صدق تعني الذوات أو الإفراد التي تتضمنها هذه الفكرة.

ويترتب عن ذلك أن فكرة ما إنما تثبت دائما حسب جهة مفهومها، لأننا عندما ننتزع منها بعض الأشياء المحمولة الذاتية فقد نفسدها ونبطلها كلية، لأنها لم تعد نفس الفكرة. وعلى ذلك فعندما يحصل الإيجاب والثبوت لفكرة ما، فهي إنما تثبت دائما تبعا لما تفهمه بذاتها، وهكذا عندما نقول عن مستطيل بأنه شكل متوازي الأضلاع، فإني أثبت لهذا الشكل كل ما هو متضمن في فكرة التوازي. إذ لو كان جزء من هذه الفكرة لا يناسب الشكل المستطيل لترتب عن ذلك أن الفكرة بكاملها لا تنطبق عليه ولكن بجزء منها. وإذن فإن لفظ متوزاي الأضلاع الذي يدل على الفكرة الكلية يجب أن يسلب عنه لا أن يثبت للمستطيل. وسنرى أن هذا هو المبدأ في جميع الحجج المثبتة.

ويترتب عن ذلك أن فكرة المحمول لم تؤخذ في كل ما صدقها خلافا لما سبق، وإلا كان ما صدقها أشمل من فكرة الموضوع فلو أنني قلت بأن جميع الفجرة سيعذبون، فإني لا أقصد بأنهم هم الذين وحدهم سيعذبون، وإنما سيكونون في عداد المعذبين.

وهكذا فإن الإيجاب إذا كان يدخل فكرة المحمول في الموضوع، فإن الموضوع هو الذي يعين ما صدق المحمول في القضية الموجبة؛ والمطابقة التي تظهر هذه القضية تجعلنا ننظر إلى المحمول كما لو كان محصورا في عموم مساو لعموم الموضوع، ولا يكون محصورا في عمومه لو كان أكثر شمولا من الموضوع. وصحيح أن الأسود كلها حيوانات أي أن كل واحد منها يتضمن فكرة الحيوان، إلا أنه ليس صحيحا أنها كلها هي الحيوانات.

وقلت إن المحمول لم يؤخذ في كل عمومه لو كان أكثر عمومية من الموضوع، لأنه لما لم يكن يحصره إلا الموضوع، وكان الموضوع أيضا أعم من المحمول، فمن الواضح حينئذ أن يبقى المحمول على عمومه إذ كان يفضل الموضوع، وقد افترضنا أن من طبيعته ألا يفضل عنه. ومن هنا أمكن أن نستخلص المسلمات الأربعة التي لا يشك فيها.

المسلمة الأولى:

إن المحمول يدخل في الموضوع من قضية موجبة بمقتضى الما صدق كله مما يوجد عليه الموضوع في القضية أعني إذا كان الموضوع كليا كان المحمول متصورا ومأخوذا في كل ما صدق الموضوع. وإذا كان الموضوع جزئيا لم يكن المحمول متصورا إلا في جزء من ما صدق الموضوع. وقد ذكرت أمثلة.

المسلمة الثانية:

إن محمول قضية موجبة يكون مثبتا حسب مفهومه كله أي حسب جميع مفهوماته. وقد ذكرنا الدليل من قبل.

المسلمة الثالثة:

إن محمول قضية موجبة لا يكون مثبتا حسب كل ما صدقه؛ إذا كان هذا المفهوم هو ذاته أعم من ما صدق الموضوع. وقدم الدليل على ذلك.

المسلمة الرابعة:

إن ما صدق المحمول قد يقيده ما صدق الموضوع بحيث إنه قد يصير غير دال إلا على جزء من ما صدقه الذي يناسب الموضوع، كأن نقول إن الإنسان حيوان. فلفظ الحيوان لا يدل على سائر الحيوان. وإنما يدل فقط على الحيوان الذي هو الإنسان.

الفصل الثامن عشر

في عكس القضايا الموجبة

نسمي عكس قضية ما تبديل الموضوع فيها إلى محمول، والمحمول إلى موضوع، مع بقاء صدق القضية كما كان عليه من قبل أو بالأولى أن يستلزم العكس بالضرورة الصدق الذي كان مفروضا وجوده.

والذي قلناه الآن يجعلنا نفهم بسهولة كيف ينبغي أن يتم هذا العكس. ذلك أنه لما كان من المحال أن نقرن شيئا بآخر ونضمه إليه، بدون أن يكون هذا الشيء الآخر اقترن أيضا بالأول ويلزم عن هذا أنه إذا قرن أ إلى ب، وكذلك ب إلى أ، كان واضحا أنه من المحال أن يكون شيئان تصورناهما على أنهما اتحدا اتحادا أكمل من سائر ضروب الارتباط، وأن هذا الارتباط منعكس، على معنى أننا نستطيع أن نحصل إيجابا منعكسا لكلا الطرفين المرتبطين على الوجه الذي هما به مرتبطان.وهذا هو ما نسميه العكس.

وهكذا في حال القضايا الجزئية الموجبة، فنحن عندما نقول: إن بعض الناس عادلون، فإن الموضوع والمحمول كليهما جزئيان فالموضوع (الناس) هو جزئي بعلامة الجزئية التي أسندناها إليه، والمحمول (عادلون) هو كذلك جزئي، لأن ما صدقه لما كان قد انحصر بما صدق الموضوع، فهو لا يدل إلا على وجود العدالة التي لبعض الناس. ومن الواضح أنه إذا اتحد بعض الناس واتصف بصفة العدل، فهذا الذي وصف بالعدل هو ما وصف به بعض الناس. وإذن لم يكن علينا إلا أن نبدل المحمول بأن نجعله موضوعا مع الاحتفاظ بنفس الجزئية من أجل القيام بعكس مثل هذه القضايا.

ولا يمكن أن نقول هذا الشيء نفسه عن القضايا الكلية الموجبة، لأنه في هذه القضايا يكون الموضوع هو الذي يحمل الكلية على معنى أنه مأخوذ في كل ما صدقه، وأن المحمول، خلافا لهذا محدود ومحصور، ومقيد. ونتيجة لذلك عندما نجعل المحمول موضوعا عن طريق العكس يلزم أن يحتفظ هذا المحمول ويبقى على تقييده محصورا وتضاف إليه علامة تعينه حتى لا يؤخذ في عمومه. وهكذا فعندما أقول: إن الإنسان حيوان، فإني أربط فكرة الإنسان بصفة الحيوانية المحصورة والمقيدة بالناس

وحدهم. وعلى ذلك فعندما أريد أن أنظر في هذا الارتباط على وجه آخر، مبتدئا بالحيوان ومثبتا، من بعد ذلك، الإنسان، فإنه يجب أن أحتفظ لهذا الطرف بنفس التقييد، وحتى لا أخطئ فلا بد من أن أضيف إليه علامة ما من شأنها التعيين.

ولكون أن القضايا الموجبة لا تنعكس إلا جزئية موجبة، فلا يلزم من ذلك أنها تنعكس على نحو أقل بما عليه القضايا الأخرى. ولكنها لما كانت مركبة من موضوع عام ومحمول مقيد، فمن الواضح أننا عندما نعكسها بتبديل المحمول إلى مرتبة الموضوع وجب أن يكون لها موضوع مقيد ومحصور أي جزئي ومن هنا نستخلص قاعدتين:

القاعدة الأولى:

إن القضايا الكلية الموجبة يمكن أن تنعكس بإضافة علامة الجزئية إلى المحمول الذي يصير موضوعا.

القاعدة الثانية:

والقضايا الجزئية الموجبة ينبغي أن تنعكس بدون زيادة ولا تغيير أي نحتفظ للمحمول عندما يصير موضوعا بالعلامة التي كانت للموضوع. إلا أنه من السهل أن نرد هاتين القاعدتين إلى قاعدة تشملهما معا:

إن المحمول لما كان يحصره ويقيده الموضوع في جميع القضايا الموجبة، فإن نحن أردنا أن نجعله موضوعا فإنه ينبغي أن يحتفظ على كونه محصورا ومقيدا، وإذن يجب أن يحمل علامة الجزئية سواء أكان الموضوع الأول كليا أو جزئيا غير أنه قد يتفق في غالب الأحوال أن تنعكس القضايا الكلية الموجبة إلى قضايا أخرى كلية. ولكن هذا قد يحصل متى كان المحمول ليس له بذاته عموم أعم من الموضوع. وهكذا عندما نثبت الفصل أو خاصية النوع أو تحديد المعرف، إذ المحمول في هذه الحال لما لم يكن محصورا، فإنه يجوز أن يؤخذ في العكس بأعم مما أخذ به الموضوع. مثال ذلك: كل إنسان ناطق وكل ناطق إنسان. إلا أن هذه العكوسات لا تكون حقيقية إلا في أحوال مخصوصة. ومن ثم لا يمكن اعتبارها عكوسات صحيحة حتى يمكن أن تكون ضرورية بسبب ترتيب طرفيها.

الفصل التاسع عشر

في طبيعة القضايا السالبة

إن طبيعة القضية السالبة لا يمكن التعبير عنها بوضوح إلا أن نقول: إنها تصور كون شيء ما ليس هو هذا الشيء الآخر. إلا أنه وحتى يكون شيء ما مسلوبا عن شيء آخر، ليس من الضروري ألا يكون هذا الشيء لا يشترك مع شيء آخر؛ إذ يكفي ألا يكون له كل ما للآخر، كما يكفي، من أجل أن تكون البهيمة ليست هي الإنسان، ألا يكون لها كل ما للإنسان، وليس من الضروري ألا يكون لها ما يوجد للإنسان ومن هنا يمكن أن نستخلص القاعدة الآتية:

المسلمة الخامسة:

إن القضية السالبة لا تفصل ولا تنزع عن الموضوع سائر الأجزاء المتضمنة في مفهوم المحمول؛ وإنما تفصل فقط المعنى العام الشامل المركب من جميع الأشياء المحمولة المرتبط بعضها ببعض. فإذا قلت مثلا بأن المادة ليست جوهرا يفكر، فإني لم أقل من أجل ذلك، أنها ليست جوهرا وإنما حكمت بأنها ليست جوهرا مفكرا وصفة التفكير هو المعنى العام والشامل الذي سلبته عن المادة.

أما ما يخص ما صدق المعنى العام فهو بالخلاف من ذلك. فالقضية السالبة تفصل عن الموضوع فكرة المحمول بالنظر إلى ما صدقه كله. والسبب في ذلك واضح؛ لأن كون فكرة ما موجودة لموضوع ومندرجة في ما صدقه، ليست شيئا آخر غير حصول هذه الفكرة له وعلى ذلك فعندما نقول إن هذه الفكرة لا تدخل في فكرة أخرى مما نسميه السلب فهذا يعني أن هذه الفكرة ليست حاصلة لشيء مما يكون لموضوعات فكرة أخرى.

وهكذا نقول: إن الإنسان ليس كائنا غير حساس، ونحن نقصد بذلك أنه ليس واحدا من الكائنات غير الحساسة، ومن ثم نفصلها كلها عنه. وعلى ذلك نستخلص مسلمة أخرى.

المسلمة السادسة:

إن محمول قضية سالبة هو دائما مأخوذ على وجه العموم مما يمكن أن نعبر عنه أيضا على نحو أكثر وضوحا: إن جميع موضوعات فكرة ما مسلوبة عن فكرة أخرى تكون أيضا مسلوبة عن هذه الفكرة الأخرى، مما يعني أن فكرة ما هي دائما مسلوبة في كل ما صدقها فإذا كان المثلث مسلوبا عن المربعات، فإن كل ما هو مثلث سيكون مسلوبا عن المربع. ويعبر المدرسيون عادة عن هذه الفكرة في حدود تؤدي نفس المعنى: عندما ننفي الجنس فإننا ننفي أيضا النوع، لأن النوع هو ذات للجنس وداخل في حده والإنسان ذات للحيوان وداخل في حده، لأنه متضمن في ما صدقه.

والقضايا السالبة لا تفصل المحمول عن الموضوع حسب كل ما صدق المحمول فقط، وإنما تفصل أيضا هذا المحمول عن الموضوع حسب كل ما صدقه الذي يكون للموضوع في القضية على معنى أن ما صدق الموضوع ينفصل في القضية عن المحمول على وجه كلي، إذا كان الموضوع كليا، وعلى وجه جزئي إذا كان جزئيا فإذا قلت: لا واحد من دنيء الأخلاق سعيد؛ فإني أفصل جميع الأشخاص السعداء عن جميع من أخلاقهم دنيئة. وإذا قلت بأن بعض العلماء لا تحصيل له من العلم، فإني أكون قد فصلت من لا تحصيل له من بعض العلماء. ومن هنا نستخلص، المسلمة التالية.

المسلمة السابعة:

كل محمول سلب عن موضوع يكون مسلوبا عن كل ما هو متضمن في ما صدق هذا الموضوع من قضية واحدة.

الفصل العشرون

في عكس القضايا السالبة

إنه لما كان ممتنعا أن نفصل شيئين فصلا تاما من غير أن يكون هذا الانفصال متبادلا ومنعكسا، فمن الواضح أننا عندما نقول: لا شيء من الإنسان بحجر فإنه يجوز أن نقول أيضا: لا شيء من الحجر بإنسان. لأنه لو كان بعض الحجر إنسانا، كان الإنسان حجرا. فلم يصح قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر.

القاعدة الثالثة: إن القضايا الكلية السوالب يمكن أن تنعكس بمجرد أن نبدل المحمول إلى موضوع وأن نحتفظ للمحمول الذي صار موضوعا بنفس الكلية التي كانت في الأصل للموضوع. لأن المحمول في القضايا السالبة يؤخذ دائما كليا لأنه يسلب في ما صدقه كله كما بينا هذا آنفا.

ولهذا السبب نفسه لا يمكن أن نعكس القضايا السوالب الجزئية لأننا لا نقول مثلا: ليس بعض الأطباء بأناس، لأننا نقول ليس بعض الناس أطباء. وكما قلت فإن هذا ناتج من طبيعة السلب ذاته، كما فسرت ذلك. وهو أن المحمول في القضايا السالبة يؤخذ دائما كليا وفي كل ما صدقه بحيث إنه عندما يصير موضوع جزئي محمولا بواسطة العكس في القضية السالبة الجزئية فإنه ينقلب كليا. وتتبدل طبيعته على خلاف قواعد العكس الصحيحة التي تلزم بعدم تغيير الحصر والتقييد أو عموم الطرفين. وهكذا في هذه القضية ليس بعض الناس أطباء يكون الطرف الذي هو الإنسان مأخوذا جزئيا. لكن في هذا العكس الفاسد: ليس بعض الأطباء بأناس. يكون لفظ الإنسان مأخوذا كليا. والحال أنه لا يلزم إطلاقا من كون أن خاصية الطبيب منفصلة ومنعدمة عند بعض الناس في هذه القضية (ليس بعض الناس أطباء) ومن كون فكرة المثلث منفصلة عن فكرة بعض الأشكال في هذه القضية. (بعض الأشكال ليس مثلثا) ، أقول إنه لا يلزم إطلاقا أنه يوجد أطباء ليسوا من الناس، ولا مثلثات ليست أشكالا.

القسم الثالث من المنطق

في الاستدلال

هذا القسم الذي سوف نعالجه الآن، وهو يشتمل على قواعد الاستدلال، يعتبر أهم قسم من المنطق. ويكاد يكون القسم الوحيد الذي يعالج ببالغ العناية. ولكن يقع الشك أيضا في الفائدة التي يمكن أن نتخيلها فيه. إذ معظم أغلاط الناس كما أشرنا إلى هذا في مواطن كثيرة مما ذكرنا، إنما تنتج أكثر ما تنتج من كونهم يستدلون من مبادئ فاسدة، لا من كونهم يستدلون من وجه رديء تبعا لمبادئهم. وقلما ننخدع بالإستدلالات التي لا تكون فاسدة إلا بسبب أن النتيجة فيها استنبطت على وجه رديء؛ ومن لا يقدرون على أن يتبينوا خطأهم بنور العقل وحده، فلا يتمكنون في العادة من أن يفهموا القواعد التي تعطي لهم وبالأحرى أن يطبقوها. غير أنه عندما لا نعتبر هذه القواعد إلا من جهة كونها حقائق نظرية، فهي تفيد دائما في تمرين الذهن. وفضلا عن ذلك لا يمكن أن ننكر بأنها قد تستعمل في بعض الملابسات ومن حين لآخر إزاء بعض الأشخاص ذوي الطبيعة الحيوية والمؤثرة. وهم أشخاص قد لا يذهلون عن النتائج الفاسدة إلا بقلة الانتباه. ولو أحسنوا النظر في هذه القواعد لتمكنوا بالتأمل فيها من أن يصححوا نظرهم. وأيا كان الأمر، فها نحن نقدم ما يقال في العادة عن هذه القواعد ونضيف إليها أحسن ما قيل فيها.

الفصل الأول

في طبيعة الاستدلال والأنواع المختلفة التي يمكن أن تحصل له.

إن الحاجة إلى البرهان لا تقوم إلا على ضيق نطاق الفكر الإنساني الذي إذا كان عليه أن يحكم على صدق أو كذب قضية ما ـ وتسمى هذه القضية مطلوبا ـ فإنه لا يستطيع دائما أن يفعل ذلك إلا بالنظر إلى فكرتين يتألف منهما المطلوب. والفكرة التي تكون موضوع المطلوب تسمى أيضا الحد الأصغر، لأن الموضوع عادة ما يكون أقل عموما من المحمول، والفكرة التي تكون محمولة تسمى كذلك بالحد الأكبر لعلة مضادة لما ذكر عن الموضوع. وحينئذ فمتى كان الاعتبار وحده لهاتين الفكرتين لا يكفي لكي نحكم ما إذا كان ينبغي أن نثبت أو ننفي إحداها عن الأخرى فنحن نحتاج إلى أن نبحث عن فكرة ثالثة مركبة أو غير مركبة (حسب ما ذكرنا عن الحدود المركبة) وهذه الفكرة الثالثة هي التي تسمى الحد الأوسط.

والحال أنه لا يفيد في شيء، لاقتران هاتين الفكرتين معا بتوسط هذه الفكرة الثالثة، أن ترتبط مع واحد من الطرفين: فإذا أردت مثلا أن أعرف ما إذا كانت النفس روحية، فإذا لم أفهم أولا علة الاقتران وقد اخترت مفهوم الفكر لكي يتضح لي معنى الروحية، فإنه من البين، لن ينفعني أن أقرن الفكر بالنفس، إذا لم أتصور في الفكر أية علاقة لمحمول (روحية) مما أستطيع بواسطته أن أحكم ما إذا كان يناسب أو لا يناسب النفس. فقد أقول مثلا إن النفس تفكر، ولكن لا أستطيع أن أستنتج من ذلك بأنها روحية إذا لم أتصور أية علاقة بين الحد (تفكر) وبين الحد (روحية).

وإذن ينبغي أن يقترن هذا الوسط إما مع الموضوع أو الحد الأصغر كما يقارن مع المحمول أو الحد الأكبر، إما لأنه يكون منفصلا مع كل واحد من الطرفين كما في القياسات التي تسمى بسيطة، وإما أن يكون منفصلا عنهما معا كما في الحجج التي تسمى بالشرطية.

لكن في كلتا الحالتين يقتضي هذا الاقتران قضيتين؛ وسنتحدث بوجه خاص عن الحجج الشرطية. لكن يبدو من أمر البسيطة أنها واضحة، لأن الحد الأوسط حينما يقرن بمحمول النتيجة (مما لا يمكن أن يكون إلا بالإيجاب أو السلب) يؤلف قضية تسمى القضية الكبرى بسبب أن محمول النتيجة يسمى الحد الأكبر، وحينما يقرن مرة أخرى مع موضوع فإنه يؤلف قضية تسمى الصغرى، بسبب أن موضوع النتيجة يسمى الحد الأصغر.

ثم إن النتيجة التي هي القضية نفسها المبرهن عليها، والتي قبل أن تتم البرهنة عليها، تسمى المطلوب.

ويحسن أن نعرف أن القضيتين الأوليتين تسميان أيضا المقدمتين، لأنهما توضعان على الأقل تحت العقل قبل الحصول على النتيجة التي تلزم عنهما بالضرورة، إن كان القياس صحيحا أي إن فرضنا صدق المقدمتين لزم بالضرورة أن تصدق النتيجة.

وقد يصح ألا نصرح دائما بالمقدمتين، لأنه في غالب الأحوال قد تكفي مقدمة واحدة ليستدل بها العقل عليهما معا. وهكذا عندما لا نعبر إلا بقضيتين، فإن هذا النوع من الاستدلال يسمى الضمير (enthymême) الذي هو قياس حقيقي بالنسبة للعقل، لأنه يعوض القضية التي ليست مذكورة، ولا معبرا عنها، إلا أنه قياس ناقص في العبارة، ولا ينتج إلا بفضل هذه القضية المضمرة.

وقد قلت إننا نحتاج في الاستدلال إلى ثلاث قضايا على الأقل ولكن يجوز أن يكون أكثر من ذلك من غير أن يحصل في هذا خلل ما بشرط أن نحتفظ دائما بالقواعد، لأنه قد يقع، بعد أن أكون قد تدبرت فكرة ثالثة وفحصناها، لا أعرف ما إذا كان محمول ما يناسب أو لا يناسب الموضوع وبعد أن أكون قد قرنتها إلى طرف من الأطراف، أقول إنه قد يقع أني لا أعرف بعد ما إذا كان هذا الطرف يلائم الطرف الثاني، فأختار طرفا رابعا حتى يتضح لي الحال في الاقتران وقد أتجاوز إلى طرف خامس إن كان الرابع لم يبين لي شيئا. وهكذا إلى أن أحصل على حد يربط محمول النتيجة بالموضوع فيها.

فإذا شككت مثلا ما إذا كان البخلاء تعسين فإني سأنظر أولا فيما إذا كان البخلاء مليئين بالنزوات والرغبات والشهوات. فإذا لم يؤد نظري إلى أن أستنتج: وإذن إنهم تعساء، فإني أفحص ما معنى كون الإنسان مليئا بالرغبات، وأجد في هذه الفكرة شدة الحاجة إلى أمور يرغبون فيها تنقصهم، فالحاجة فيما يفقده الإنسان هو الرغبة. وقد أصل إلى صياغة هذا الاستدلال: إن البخلاء مليئون بالرغبات، ومن يمتلئون بالرغبات

معدمون شديد والحاجة إلى أمور كثيرة، لأنه من المحال أن يرضوا جميع رغباتهم، ومن يفتقدون ما يرغبون فيه تعساء، وإذن فإن البخلاء أشد الناس تعاسة.

وهذه الأنواع من الاستدلالات المؤلفة من قضايا كثيرة يتعلق أولها بثانيها، وهكذا يستمر الحال، تسمى تسلسل القياسات Sorites، وتستخدم هذه الأنواع كثيرا في الرياضيات كما جرت العادة بذلك. ولكنها لما كانت طويلة فقد يصعب على الفكر متابعتها. وكذلك لما كان عدد القضايا الثلاثة متناسبا مع قدرتنا العقلية، اشتدت العناية إلى استخراج القواعد الصحيحة والفاسدة للقياسات أي حجج القضايا الثلاثة مما هو جدير بالاتباع، لأن القضايا التي تعطى عنها يمكن أن تطبق بسهولة على جميع الاستدلالات المؤلفة من قضايا كثيرة كما يمكن ردها إلى القياسات إذا ظهرت صحة تلك الاستدلالات.

الفصل الثاني

تقسيم القياسات إلى حملية بسيطة وشرطية والبسيطة إلى غير مركبة ومركبة

والقياسات إما حمليات بسيطة خالصة وإما شرطيات. والبسائط هي التي يكون فيها الحد الأوسط مقرونا مرة واحدة فقط بأحد طرفي النتيجة. أما الشرطيات فهي التي يكون فيها الأوسط مقرونا بكلا الطرفين وهكذا فإن هذه الحجة بسيطة.

كل أمير محسن يكون محبوبا من رعاياه

وكل ملك عابد هو أمير محسن

إذن كل ملك عابد يكون محبوبا من رعاياه

لأن الحد الأوسط مقرون، على وجه الانفصال بالملك العابد الذي هو موضوع النتيجة، ويكون محبوبا من الرعايا؛ وهذا محمول النتيجة، لكن هذه الحجة هي شرطية لسبب مغاير:

إذا كانت دولة ما ذات نخبة منتخبة معرضة للانقسامات فعمرها قصير..

لكن الدولة ذات النخبة المنتخبة معرضة للانقسامات وإذن فإنها ذات عمر قصير

والطرف (دولة ذات نخبة) الذي هو موضوع النتيجة، والطرف (ذات عمر قصير) الذي هو محمول، يندرجان في القضية الكبرى.

ولما كان هذان النوعان من الأقيسة لهما قواعد منفصلة فنحن نعالجها على انفراد.

والقياسات البسيطة التي يكون الأوسط فيها مضموما على الانفصال، إلى كل طرفي النتيجة، تنقسم إلى نوعين: أحدها يكون كل طرف فيها مضموما بكامله إلى الأوسط أعني مقرونا إلى المحمول بكامله في القضية الكبرى، وإلى الموضوع بكامله في الصغرى.

والنوع الثاني، لما كانت النتيجة فيه مركبة أعني مؤلفة من حدود مركبة، فنحن لا نأخذ إلا جزءا من الموضوع أو جزءا من المحمول ليقرن بالأوسط إحدى القضايا، ويؤخذ الباقي كله الذي ليس هو إلا حدا واحدا ليحمل على الأوسط في القضية الأخرى كالحال في هذه الحجة.

إن القانون الإلهي يأمرنا بأن نطيع الملوك. ولويس الرابع عشر ملك

وإذن فإن القانون الإلهي يأمرنا بأن نطيع لويس الرابع عشر.

ونسمي **النوع الأول** من الحجج المفصولة وغير المركبة، والنوع الثاني المركبة ذات المحامل المتضمنة، لا لأن جميع ما توجد فيه القضايا المركبة تنتسب إلى هذا النوع الأخير، بل لأنه لا يوجد في هذا النوع إلا ما كان من القضايا المركبة.

لكن مهما تكن القواعد التي تعطي في العادة للقياسات البسيطة، فإنها تقع في جميع القياسات حينما تعكس وإن كانت قوة الاستنتاج لا تتعلق إطلاقا بهذا الانعكاس ونحن لا نطبق هنا قواعد القياسات البسيطة إلا على القضايا غير المركبة، ونعالج القياسات المركبة على انفراد.

الفصل الثالث

القواعد العامة للقياسات البسيطة المفردة أو غير المركبة

قد رأينا في الفصول السابقة بأن القياس البسيط إنما تتقوم ذاته من ثلاثة حدود: طرفان للنتيجة وحد أوسط، كل طرف يتكرر مرتين، ويتكون منها ثلاث قضايا: الكبرى التي يندرج فيها الأوسط، ومحمول النتيجة المسمى الحد الأكبر؛ والصغرى التي يندرج فيها الحد الأوسط أيضا، وموضوع النتيجة الذي يسمى الحد الأصغر، والنتيجة التي يكون موضوعها الحد الأصغر ومحمولها الحد الأكبر.

إلا أنه لما كان لا يمكن أن ننتج جميع أنواع النتائج من جميع أنواع المقدمات، فقد وجب أن تكون هناك قواعد تبين على أن نتيجة ما لا يمكن أن تتحصل في قياس لم تراع فيه هذه القواعد. وتتأسس هذه القواعد على قضايا بديهية أو مسلمات Axiomes التي أقمناها في القسم الثاني. وتختص هذه المسلمات بصيغة القضايا الموجبة والسالبة الكلية منها والجزئية، إذ كانت هذه المسلمات إنما أخذت كذلك، وبيانها في غير هذا الموضع.

1) إن القضايا الجزئية تندرج في العامة من نفس الطبيعة لا العامة في الجزئية. فالقضية الجزئية الموجبة I تندرج في الكلية A والجزئية السالبة O في الكلية السالبة E،لا A في I ولا E فيO.

2) إن كلية القضية أو جزئيتها تتعلق بما إذا كان الموضوع قد أخذ على وجه كلي أو جزئي.

3) إن محمول قضية موجبة، لما كان لا يمكن قط أن يكون أعم من الموضوع، فهو يعتبر دائما مأخوذا على وجه جزئي. وإذا حصل أن أخذ أحيانا على وجه أعم فإنما يكون ذلك عرضا.

4) إن محمول قضية سالبة يؤخذ دائما على وجه كلي.

وهذه هي المسلمات التي تنبني عليها القواعد العامة لأصناف القياسات، وهي قواعد متى أخل بواحد منها، وقعنا في الاستدلالات الفاسدة.

القاعدة الأولى

[لا يمكن أن يؤخذ الحد الأوسط مرتين جزئيا، بل ينبغي أن يؤخذ كليا مرة واحدة على الأقل.]

لأنه إذا كان علينا أن نربط أو نفك ارتباط حدي النتيجة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن نفعل ذلك إذا أخذ الأوسط لطرفين مختلفين لكل واحد، لأنه ربما لم يكن نفس الطرف الذي سيربط أو يفك هذين الجزأين. والحال أنه عندما يؤخذ مرتين جزئيا، فإنه يمكن أن يكون مأخوذا لجزأين مختلفين لنفس الكل. ونتيجة لذلك لا يمكن أن ينتج شيئا ما إنتاجا ضروريا، مما يكفي أن يجعل الحجة فاسدة، لأننا لا نسمي قياسا صحيحا، لما قلنا إلا القياس الذي لا يمكن أن تكون نتيجته فاسدة ومقدمتاه صحيحتان. وهكذا هذه الحجة: بعض الناس قديسون، وبعض الناس لصوص، وإذن بعض اللصوص قديسون لأن أحد الناس لما كان قد أخذ لجزأين مختلفين من الناس لم يكن أن يرتبط اللص بالقديس، لأنه ليس نفس الناس الذين هم قديسون والذين هم لصوص.

وكذلك لا يجوز أن نقول نفس الشيء عن موضوع النتيجة ومحمولها؛ ذلك أنه وإن كانا أخذا مرتين جزئيين فإنه يمكن على الأقل أن نقرنهما معا بأن نضم أحد هذين الطرفين إلى الوسط في كل ما صدق الأوسط، إذ يلزم من ذلك لزوما قويا أنه إذا قرن الأوسط في بعض أجزائه إلى بعض أجزاء الطرف الآخر، فإن هذا الطرف الأول الذي قلنا عنه إنه موجود إلى كل الأوسط، يقع، موجودا كذلك للطرف الذي يقرن به جزء من الأوسط. فإذا كان يوجد بعض الفرنسيين في كل منزل من باريس، ويوجد بعض الألمان في بعض بيوت باريس، فهناك بيوت يوجد فيها فرنسي وألماني معا. وكذلك

إذا كان بعض الأغنياء حمقاً،

وكان كل غني محترما،

فقد وجد حمق محترمون.

لأن هؤلاء الأغنياء الذين هم حمق يكونون كذلك محترمين؛ لأن جميع الأغنياء محترمون. وعلى ذلك فهؤلاء الأغنياء الحمق والمحترمين تقرن صفات الأحمق والمحترم معا.

القاعدة الثانية:

[إن طرفي النتيجة لا يمكنهما أن يؤخذا كليين في النتيجة إلا على ما أخذا عليه في المقدمتين.]

لذلك عندما يؤخذ أحد الطرفين كليا في النتيجة فإن الاستدلال سيكون فاسدا إذا كان قد أخذ جزئيا في القضيتين الأوليتين.

والسبب في ذلك أنه لا يمكن أن ينتج شيء من الجزئي إلى الكلي (حسب المسلمة الأولى)، لأنه من كون أن بعض الناس سود، لا يمكن أن نستنتج أن كل إنسان أسود، ويلزم عن هذه القاعدة نتائج.

النتيجة الأولى:

يجب أن يوجد دائما في المقدمات حد كلي أعم على ما في النتيجة لأن كل حد يكون عاما فيها يجب أن يكون كذلك في المقدمات. وفضلا عن ذلك فإن الأوسط ينبغي أن يؤخذ فيها على الأقل مرة واحدة عاما.

النتيجة الثانية:

عندما تكون النتيجة سالبة يجب بالضرورة أن يكون الحد الأكبر عاما في الكبرى، لأنه مأخوذ عاما في النتيجة (حسب المسلمة الرابعة) ومن ثم ينبغي أن يؤخذ عاما في القضية الكبرى حسب القاعدة الثانية.

النتيجة الثالثة:

إن الكبرى في حجة ما، تكون نتيجتها سالبة، لا يجوز قط أن توجد جزئية موجبة. لأن الموضوع والمحمول من قضية موجبة يكونان كلاهما مأخوذين جزأيين (حسب المسلمة الثانية والثالثة) وهكذا فإن الحد الأكبر لا يؤخذ فيها إلا جزئيا خلافا للنتيجة الثانية السابقة.

النتيجة الرابعة:

يكون الحد الأصغر دائما في النتيجة، حاله كحاله في المقدمات. على معنى أنه لما كان لا يمكن أن يكون إلا جزئيا في النتيجة، متى أخذ جزئيا في المقدمات، فإنه خلافا لذلك، يكون دائما عاما، في النتيجة متى أخذ عاما في المقدمات. لأن الحد الأصغر يجوز أن يكون عاما في الصغرى عندما يكون موضوعا فيها، فلا يرتبط وهو عام مع

الأوسط أو ينحل عنه، فلا يكون الأوسط محموله، وقد أخذ عاما في الصغرى حتى لا تكون القضية سالبة، لأن محمول قضية موجبة يؤخذ دائما جزئيا. والحال أن القضايا السالبة تدل على أن المحمول المأخوذ حسب كل ما صدقه منحل ومنفك عن الموضوع.

وعلى ذلك فإن القضية التي يكون حدها الأصغر عاما فهي إما أن تدل على ارتباط الأوسط لكل هذا الحد الأصغر أو تدل على انفصال الأوسط من كل الحد الأصغر.

لكن بواسطة ارتباط الأوسط مع الأصغر، إذا أنتج أن فكرة أخرى ارتبطت مع هذا الحد الأصغر فإنه يجب أن ينتج أن هذه الفكرة مرتبطة مع كل الحد الأصغر لا مع جزء منه فقط. ذلك لأن الأوسط لما كان محمولا على كل الحد الأصغر لا يمكن أن يبرهن عن شيء بواسطة هذا الارتباط بالجزء ما لم يبرهن كذلك على الأجزاء الأخرى، لأنه مرتبط بها جميعها. وكذلك إذا برهن انفصال الأوسط عن الحد الأصغر شيئا ما من جزء الحد الأصغر فإن هذا الانفصال يبرهن على جميع الأجزاء، لأنه كذلك منفصل عن جميع الأجزاء.

النتيجة الخامسة:

عندما تكون القضية الصغرى سالبة كلية، فإذا أمكن الإنتاج منها على نحو مقبول فهي تكون دائما عامة. وهذه ثمرة للنتيجة السابقة لأن الحد الأوسط لا يمكن أن يؤخذ عاما في الصغرى متى كانت سالبة كلية، سواء كان موضوعا فيها (حسب المسلمة الثانية) أو كان محمولا (حسب المسلمة الرابعة).

القاعدة الثالثة:

[من قضيتين سالبتين لا يمكن أن ينتج شيء]

لأن القضيتين السالبتين تفصلان الموضوع عن الأوسط والمحمول عن نفس الأوسط. لكن من كون شيئين منفصلين عن شيء واحد، لا يلزم عنه أن يكون الشيآن شيئا واحدا ولا أنهما ليسا شيئا واحدا. إذ أنه لما كان الأسبان ليسوا هم الأتراك، ومن كون أن الأتراك ليسوا مسيحيين، لا يلزم عنه أن الأسبان ليسوا مسيحيين، ولا يلزم عنه أن الصينيين مسيحيون، وإن كانوا ليسوا أتراكا ولا إسبانيين.

القاعدة الرابعة:

لا يمكن أن نبرهن على نتيجة سالبة بواسطة قضيتين موجبتين لأنه من كون حدين لنتيجة ما مرتبطين بحد ثالث لا يمكن أن نبرهن على أنهما منفصلان فيما بينهما.

القاعدة الخامسة:

إن النتيجة تتبع دائما الجزء الأخس على معنى أنه إذا وجدت قضية واحد سالبة من القضيتين، وجب أن تكون النتيجة سالبة، وإذا كانت واحدة منهما جزئية كانت النتيجة جزئية والدليل على ذلك أنه إذا وجدت قضية سالبة فإن الأوسط ينفصل عن جزء من أجزاء النتيجة ومن ثم لا يمكن أن يربطهما ويقرنهما مما هو ضروري لكي ينتج موجبا.

وإذا وجدت قضية جزئية، لا يمكن أن تكون النتيجة عامة لأنه إذا كانت النتيجة عامة موجبة، وكان الموضوع كليا، وجب أيضا أن يكون كليا في الصغرى، ومن ثم وجب أن يكون فيها موضوعا باعتبار أن المحمول لا يكون قط مأخوذا عاما في القضايا الموجبة. وإذن فالحد الأوسط الموجود لهذا الموضوع يكون جزئيا في الصغرى، وإذن يكون عاما في الكبرى، وإلا كان مأخوذا جزئيا مرتين. وعلى هذا يكون في هذه الكبرى موضوعا ومن ثم تكون هذه الكبرى أيضا كلية. وهكذا لا يمكن أن توجد قضية جزئية في حجة موجبة نتيجتها عامة.

وأيضا يكون الأمر واضحا في النتائج الكلية السالبة، لأنه يلزم عن ذلك أن توجد ثلاثة حدود كلية في المقدمتين (حسب النتيجة الفرعية الأولى). لكن لما كان يجب أن توجد قضية موجبة حسب القاعدة الثالثة يكون المحمول فيها مأخوذا جزئيا، فيلزم عن ذلك أن تكون الحدود الثلاثة الأخرى مأخوذة كليا، ومن ثم تكون موضوعا القضيتين مما يجعلانها كليتين. وهذا ما تجب البرهنة عليه.

النتيجة السادسة:

إن ما ينتج العام ينتج الخاص. وهكذا فالذي ينتج القضية الكلية A ينتج الجزئية I، وما ينتج السالبة E ينتج الجزئية O. لكن ما ينتج الجزئي لا ينتج تبعا لذلك العام. وهذه نتيجة فرعية للقاعدة السابقة، وللمسلمة الأولى. غير أنه يجب أن نلاحظ أن الناس يعجبهم ألا ينظروا من أنواع القياسات إلا حسب أشرف نتائجها التي تكون عامة. حتى أنه لا يعتبر من النوع الجزئي للقياس إلا النوع الذي لا ينتج فيه الجزئي إلا إذا كان ممكن أيضا أن ينتج الكلي.

لذلك لا يكون قياس عندما توجد كبراه A، وصغراه E، حيث تكون نتيجته هي O. وحسب (النتيجة الفرعية الخامسة)، فإن نتيجة الصغرى الكلية السالبة يمكن أن تكون دائما عامة حتى أننا عندما لا نريد أن ننتج عامة فإنما يكون ذلك لأنه لا يمكن أن ننشئ أية نتيجة. وهكذا فإن A. E. O لا يكون قط قياسا منفردا، وإنما يكون داخلا مندرجا في A.E.E

القاعدة السادسة:

لا يلزم عن قضيتين جزئيتين شيء ما.

وذلك لأنهما إن كانتا موجبتين معا، كان الحد الأوسط مأخوذا فيهما جزئيا مرتين؛ سواء أكان موضوعا (حسب المسلمة الثانية) ، أو كان محمولا (حسب المسلمة الثالثة)، لكن حسب القاعدة الأولى لا يمكن أن ننتج شيئا من قياس حده الأوسط مأخوذ مرتين جزئيا.

وإذا كانت إحداهما سالبة، وكانت النتيجة سالبة أيضا (حسب القاعدة السابقة) وجب أن يكون على الأقل حدان كليان في المقدمتين (حسب النتيجة الفرعية الثانية). وإذن يجب أن توجد قضية كلية في هاتين المقدمتين؛ إذ كان محالا أن ترتب على هذا الحال ثلاثة حدود في مقدمتين حيث ينبغي أن يوجد حدان مأخوذان من جهة الكلية إلا أن نصيغ إما محمولين سالبين وهذا مضاد للقاعدة الثالثة، وإما لنجعل بعض الموضوعات كلية، مما يجعل القضية كلية.

الفصل الرابع

في أشكال القياسات وضروبها بوجه عام وأنه لا يمكن أن يوجد منها إلا أربعة أشكال

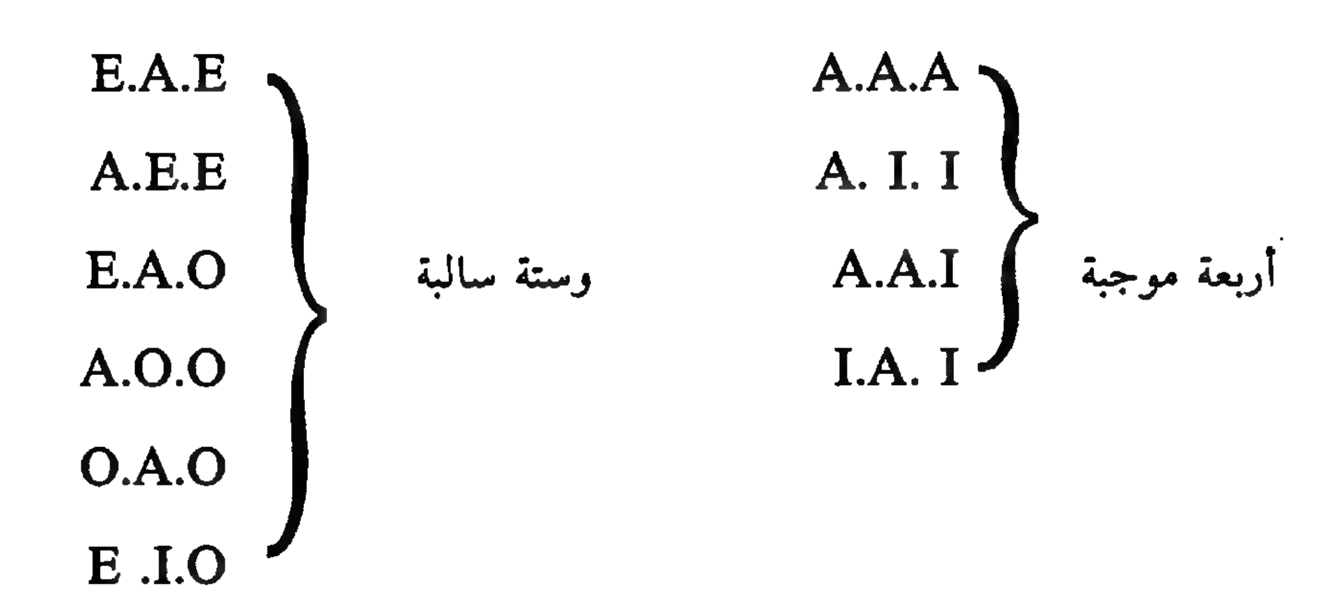
بعد أن أثبتنا القواعد العامة التي يجب أن تراعي في جميع الأقيسة البسيطة، يبقى علينا أن نبين كم هو عدد أنواع القياسات. ويمكن أن نقول بوجه عام إن الموجود منها يكون بمقدار ما يوجد من الكيفيات المختلفة لتركيب القضايا الثلاثة للقياس والحدود الثلاثة التي يتألف منها مع مراعاة تلك القواعد.

وترتيب القضايا الثلاثة تبعا لتباين القضايا الأربعة المختلفة: A. E. I. O هو المسمى الضرب.

أما ترتيب الحدود الثلاثة أعني الأوسط مع الحدين الاثنين للنتيجة فهو يسمى شكلا.

وقد يمكن أن نحصي كم هو عدد الضروب المنتجة مع عدم اعتبار مختلف الأشكال التي بموجبها يمكن أن يكون ضرب واحد منتجا قياسات مختلفة. لأنه حسب طريقة التأليفات لا يمكن أن ترتب حدود أربعة (كالحال في A. E. I. O) إذا أخذت ثُلاث ثُلاث ترتيبا مختلفا إلا على أربعة وستين ضربا. لكن من هذه الأربعة وستين ضربا، يتبين لمن كلف نفسه عناء الفحص فيها أن منها ثمانية وعشرين ضربا خرجت مخالفة للقاعدة الثالثة والسادسة، لأننا لا نستنتج لا من سالبتين ولا من موجبتين، كما خرجت من الأضرب ثمانية عشر ضربا حسب القاعدة الخامسة بأن النتيجة تتبع أخس الطرفين. وخرجت ستة أضرب حسب القاعدة الرابعة وهي أننا لا ننتج سالبة من موجبتين. ويخرج ضرب واحد I. E. O حسب النتيجة الفرعية الثالثة من القواعد العامة.

وأخيرا يخرج الضرب A. E. O حسب النتيجة الفرعية السادسة من القواعد العامة. والحاصل هو أربعة وخمسون ضربا خارجة. ومن ثم يبقى لنا عشرة أضرب منتجة:



لكن هذا لا يلزم أن توجد إلا عشرة أنواع من القياسات. لأن هيأة واحدة من هذه الأضرب يمكنها أن تجعل أنواعا مختلفة حسب الطريقة الأخرى التي يتخذها اختلاف القياسات، وهو اختلاف وضع الحدود الثلاثة التي قلنا إنها تسمى شكلا.

والحال أنه بالنظر إلى ترتيب هذه الحدود الثلاثة، لا يهمنا أن نعتبر إلا هيأة القضيتين الأوليتين. أما النتيجة فتفترض قبل أن نصيغ القياس من أجل البرهنة عليها. وهكذا فإن الأوسط لما كان يمكن أن يترتب بأربع طرق مختلفة مع طرفي النتيجة فإنه لا توجد إلا أربعة أشكال:

لأن الأوسط إما أن يكون موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى وهذا هو الشكل الأول.

وإما أن يكون محمولا في الكبرى والصغرى وهذا هو الشكل الثاني

وإما أن يكون موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث

وإما أن يكون أخيرا محمولا في الكبرى وموضوعا في الصغرى وهو الشكل الرابع. باعتبار أنه من اليقين أنه يمكن أن ننتج على هذا النحو ضرورة، مما يجعله قياسا حقيقيا، وسنرى أمثلة لذلك.

غير أنه لا يمكن أن يقع إنتاج قط على هذا النحو الرابع إلا على وجه غير طبيعي، ولا يميل إليه الفكر أبدا، كما أن أرسطو ومن تبعه من المفكرين لم يضعوا لهذا النوع من الاستدلال اسم الشكل. غير أن جالينوس خالفهم في ذلك. وقد تبين أن هذا خلاف لفظي وقد كان ينبغي أن يتقرر ما إذا كان يعني هؤلاء جميعا بمصطلح الشكل.

ولا شك أن هؤلاء جميعا قد انخدعوا في طبيعة الشكل الرابع، فاتهموا أرسطو بكونه لم يعرفه. ودليله حجج الشكل الأول الذي تغير فيه القضية الكبرى والصغرى

وتنقل حدودهما، كأن نقول: كل جسم منقسم، وكل ما هو منقسم ناقص، وإذن فكل جسم ناقص. حتى أني أستغرب من كون السيد غاساندي قد وقع في هذا الخطأ. لأنه من السخف أن تعتبر الكبرى من قياس ما القضية التي توجد أولا، وتعتبر الصغرى القضية التي توجد ثانيا؛ إذ لو كان هذا هو الترتيب، لكان يجب في غالب الأحوال أن تعتبر النتيجة نفسها مأخوذة في الكبرى أو الصغرى من حجة ما. لأن الأولى أو الثانية من القضايا الثلاثة هي التي غالبا ما يتألف منها القياس كما في قول هوراس: إذ يجعل النتيجة أولا ويُثَنّي بالصغرى، والكبرى ثالثة.

إن كل من يوجد في خوف دائم ليس حرا

وكل بخيل يوجد في الخوف الدائم من الفقر

وإذن لا بخيل حر

وإذن لا اعتبار بمجرد موضع الترتيب المكاني للقضايا التي لا تتغير بالنسبة للفكر. وإنما يجب أن نعتبر من أقيسة الشكل الأول كل ما كان فيه الأوسط موضوعا في القضية التي فيها الحد الأكبر (أي محمول النتيجة)؛ ومحمولا في القضية التي يوجد فيها الحد الأصغر (أي موضوع النتيجة). وهكذا لم يبق للشكل الرابع من الأقيسة إلا القياسات المضادة حيث يكون الأوسط محمولا في الكبرى موضوعا في الصغرى. وهكذا سمينا هذه الأقيسة من دون أن يعتبرها شخص ما كونها رديئة، لأننا ننبه ونرشد مقدما أننا لا نعني بمصطلح الشكل إلا اختلاف ترتيب الحد الأوسط.

الفصل الخامس

أسس قواعد الشكل الأول وأضربه

وإذن فالشكل الأول هو الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى. ولهذا الشكل قاعدتان فقط.

القاعدة الأولى: يجب أن تكون صغراه موجبة.

لأنها لو كانت سالبة، لكانت الكبرى موجبة حسب القاعدة الثالثة العامة، وكانت نتيجته سالبة، حسب القاعدة الخامسة العامة. وإذن سيكون الحد الأكبر مأخوذا (محمولا) كليا في النتيجة لأنها ستكون سالبة، وجزئيا في الكبرى، لأنه محمول فيها في هذا الشكل. وتكون موجبة مما هو مخالف للقاعدة الثانية التي تمنع إنتاج الجزئي من العام. وهذا السبب يوجد أيضا للشكل الثالث الذي يكون فيه الحد الأكبر محمولا في الكبرى.

القاعدة الثانية: يجب أن تكون كبراه كلية

لأن الصغرى لما كانت موجبة حسب القاعدة السابقة فإن الأوسط الذي هو محمول فيها مأخوذ جزئيا. وإذن يجب أن يكون كليا في الكبرى التي هو موضوع فيها مما جعله كليا، وإلا أخذ مرتين جزئيا مما هو مخالف للقاعدة الأولى العامة.

برهانه: لا يمكن أن يكون في الشكل الأول إلا أربعة أضرب.

قد بينا في الفصل السابق أنه لا يمكن أن يوجد إلا عشرة أضرب لكن من هذه العشرة يكون الضربان A.E.E وكذلك A.O.O مسقطين حسب القاعدة الأولى من هذا الشكل الذي ينص على إيجاب الصغرى والضربان I.A.I و O.A.O مسقطان حسب القاعدة الثانية الحاكمة بكلية الكبرى.

وكذلك فإن الضربين E.A.O و A.A.I مسقطان حسب النتيجة الفرعية من القواعد العامة. لأنه لما كان الحد الأصغر موضوعا في الصغرى، فإنها لا يمكن أن تكون كلية إلا إذا كانت النتيجة كذلك وعلى ذلك لم يتحصل إلا أربعة أضرب:

موجبتان A.A.A / A. I. I وسالبتان E.A.E / E.I.O

وهذا ما يجيب البرهان عليه

وحتى يمكن حفظ هذه الأضرب الأربعة فقد نحت لها المدرسيون ألفاظا اصطناعية تدل المقاطع الثلاثة في كل كلمة منها على القضايا الثلاثة. ويدل الحرف الصائت منها من كل مقطع على طبيعة القضية. وهذه الألفاظ التقنية هي من السهولة بحيث تعبر كل كلمة بمفردها عن نوع القياس مع الاختصار الشديد. وهذه الألفاظ هي على الترتيب: Ferio. Darii. Celarent. Barbara

ونحن نجزئها مقطعة بإعطاء أمثلة لكل مقطع من مقاطع الكلمة:

- Bar كل من ترك من عليه إطعامه يموت جوعا مرتكب للقتل العمد
- ba وجميع الأغنياء الذين لا يزكون يتركون من عليهم إطعامهم يموتون جوعا
- ra وإذن فالأغنياء يرتكبون القتل العمد.
- Ce لا واحد من اللصوص غير التائبين يمكنه أن ينتظر المغفرة
- la كل من يموتون، بعد أن يغتنوا من متاع الكنيسة ولم يردوه هم لصوص.
- rent وإذن لا واحد منهم ينتظر الغفران
- Da كل ما يخدم في الخلاص مفيد
- ri وهناك بعض الآلام التي تخدم الخلاص
- i وإذن بعض الآلام مفيد
- Fe كل ما تتبعه توبة نصوح لا يتمناه الإنسان أبدا
- ri بعض اللذات تتبعها توبة نصوح
- O إذن بعض اللذات لا يتمناها الإنسان أبدا

أساس الشكل الأول:

إنه لما كان الحد الأكبر في هذا الشكل إما مثبتا أو مسلوبا عن الأوسط مأخوذا كليا، وكان هذا الأوسط نفسه مثبتا بعد ذلك في الصغرى للحد الأصغر أو موضوع

النتيجة، فمن الواضح أن هذا الشكل لا يتأسس إلا على مبدأين أحدهما خاص بالضربين الموجبين، وثانيهما للسالبين.

مبدأ الضربين الموجبين:

إن ما يصدق على فكرة مأخوذة كليا يصدق كذلك على كل ما نثبت له هذه الفكرة أو على موضوع هذه الفكرة أو على ما يدخل في ما صدقها. وهذه العبارات مترادفة

وهكذا فإن فكرة الحيوان أو معناه إذا كان يصدق على جميع الناس فإنه يصدق على جميع الحبشيين. وهذا المبدأ أوضحناه في الفصل الذي تناولنا فيه طبيعة القضايا الموجبة. فلا حاجة لمزيد إيضاحه. ويكفي أن ننبه إلى أن المدرسين كانوا يعبرون على هذا النحو: إن ما يصدق على التالي يصدق على المقدم ويقصد بحد التالي الفكرة العامة التي تثبت لمعنى آخر. ويقصد بحد المقدم الموضوع الذي تثبت له الفكرة، لأن المحمول في الحقيقة يلزم ضرورة عن الموضوع. فإذا كان هذا إنسانا فإنه حيوان.

مبدأ الضربين السالبين:

إن ما سلب عنه فكرة مأخوذة كليا يسلب عن كل ما ثبتت له هذه الفكرة. فالشجرة مسلوبة عن جميع الحيوان، وإذن فهي مسلوبة عن جميع الناس، لأنهم حيوان. ويعبر عن هذا المبدأ المدرسيون، حينما يقولون: ما سلب عن المقدم يسلب عن التالي. وما ذكرناه عن القضايا السالبة يعفينا عن أن نستفيض في شرح هذا المبدأ. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن الشكل الأول وحده هو الذي ينتج كل القضايا: A.E.I.O. وأيضا هو وحده الذي ينتج القضية الكلية الموجبة A التي السبب في إنتاجها كذلك هو أن النتيجة لما كانت كلية موجبة، وجب أن يكون الحد الأصغر مأخوذا عاما في الصغرى ومن ثم فهو موضوع فيها والحد الأوسط محمول فيها. ومن هنا حدث أن كان الأوسط مأخوذا فيها جزئيا. وإذن وجب أن يكون مأخوذا كليا في الكبرى (حسب القاعدة الأولى العامة) وكان إذن موضوعا فيها. وفي هذا يتقوم الشكل الأول باعتبار أن الحد الأوسط هو موضوع في الكبرى ومحمول في الصغرى.

الفصل السادس

أسس قواعد الشكل الثاني وأضربه

والشكل الثاني هو الذي يكون فيه الأوسط محمولا مرتين ومن ثم لكي يكون منتجا بالضرورة وجب أن نراعي هاتين القاعدتين.

القاعدة الأولى:

يجب أن تكون إحدى القضيتين الأوليتين سالبة. وعلى ذلك تكون النتيجة أيضا سالبة حسب القاعدة السادسة العامة.

لأنه لو كانت القضيتان كلتاهما موجبتين، فإن الحد الأوسط الذي هو دائما محمول في هذا الشكل سيكون مأخوذا جزئيا مرتين مما هو مخالف للقاعدة الأولى العامة.

القاعدة الثانية: يجب أن تكون الكبرى كلية

لأن النتيجة لما كانت سالبة فإن الحد الأكبر أو المحمول يؤخذ كليا. والحال أن هذا الحد نفسه هو موضوع في الكبرى، وإذن وجب أن يكون كليا ومن ثم تجعل الكبرى كلية.

برهان: إنه لا يمكن أن يوجد فيه إلا أربعة أضرب

إذ من العشرة الأضرب المنتجة تسقط الأربعة الموجبة بواسطة القاعدة الأولى من هذا الشكل. وهي أن إحدى مقدماته يجب أن تكون سالبة. وتسقط O.A.O حسب القاعدة الثانية، وهي أن كبراه يجب أن تكون كلية. وكذلك تسقط E.A.O لنفس السبب المذكور في الشكل الأول، لأن الحد الأصغر يكون موضوعا في الصغرى. وإذن يبقى بعد الإسقاط من هذه الأضرب العشرة أربعة أضرب:

ضربان عامان		وضربان جزئيان	
	E.A.E		E .I.O
	A.E.E		A.O.O

وهذا ما يجب أن نبرهن عليه، بعد أن نقدم الألفاظ التقنية المنحوتة كما في الشكل الأول وهي: Baroco, Festino, Camestres Cesare.

وهكذا نجد دلالة المقاطع لهذه الألفاظ:

- Ce لا واحد من الكذابين صادق
- sa كل فاضل من الناس صادق
- re لا فاضل من الناس كذاب

- Ca كل من يعتقدون في المسيح يقهرون أجسامهم
- mes وكل من ينعمون برغد العيش لا يقهرون أجسامهم
- tres لا واحد ممن ينعمون برغد العيش يعتقدون في المسيح

- Fes لا شيء من الفضيلة بمضاد لحب الحقيقة
- ti وبعض محبة السلم يكون مضادا لحب الحقيقة
- no وإذن فبعض محبة السلم ليس من الفضيلة

- Ba كل فضيلة مصحوبة بالرزانة
- ro وبعض الحماس ليس رزينا
- co وإذن بعض الحماس ليس الفضيلة

أساس الشكل الثاني

ومن السهل أن نرد جميع هذه الأصناف المختلفة من الحجج إلى مبدأ واحد مع قليل من الاعتمال والتحايل. إلا أنه من الأفضل أن نرد كل اثنين منهما إلى مبدأ، لأن ارتباط كل اثنين بمبدأ من هذين المبدأين يجعلها واضحة ومباشرة.

المبدأ الأول لحجج Cesare و: Festino

إن أول هذين المبدأين يستخدم أيضا أساس الحجج السالبة من الشكل الأول أعني أن ما يسلب عن فكرة كلية يسلب كذلك عن كل ما ثبتت له هذه الفكرة أي جميع

موضوعاتها، ذلك أنه من الواضح أن أدلة cesare و festinoإنما قامت على هذا المبدأ. فلكي نبين مثلا بأنه لا واحد من الناس الفاضلين كذاب، فإنه قد أثبتنا صفة الصدق لكل الناس الفاضلين، ونفينا الكذب عن كل الناس الصادقين، بقولنا إنه لا واحد من الكاذبين بصادق. ومن الصحيح أن هذه الطريقة في السلب غير مباشرة. إذ بدلا من نفي الكذب عن الصادق، سلبنا الصدق عن الكاذب، لكن لما كانت القضايا السالبة الكلية تنعكس على وجه بسيط وذلك بأننا عندما نسلب المحمول عن الموضوع الكلي فإننا ننفي هذا الموضوع الكلي عن المحمول.

غير أن هذا الطريق يظهر أن الحجج المركبة من cesare هي إلى حد ما غير مباشرة، لأن ما كان يجب أن يسلب فيها لم يسلب إلا على نحو غير مباشر. إلا أن هذا لما كان لا يمنع الفكر أن يفهم بكل سهولة ووضوح الحجة، أمكن أن تعتبر ضروب حججه مباشرة قاصدين بلفظ المباشرة وضوح الحجج وطبيعتها.

وأيضا نرى أن هذين الضربين لكل من cesare و festino لا يختلفان عن ضربي الشكل الأول أعني celarent و ferio إلا من جهة أن الكبرى فيهما منعكسة. غير أنه مهما قلنا إن الضروب السالبة للشكل الأول تكون أكثر مباشرة فقد يحصل أحيانا أن يكون هذان الضربان للشكل الثاني المقابلين لهما أكثر طبيعية، وأن الفكر يدركهما بسهولة. من أجل ذلك مثلا أن ما ذكرناه آنفا يبين أنه مهما كان الترتيب المباشر للسلب يقتضي أن نقول: لا صادق واحدا من الناس بكاذب، مما يجعلنا نركب الحجة في ضرب celarent ، فإن عقلنا يتجه مع ذلك بطبيعته إلى أن يقول: لا كاذب واحدا صادق.

مبدأ الحجج في ضربي Camestres و Baroco

يكون الأوسط في هذين الضربين مثبتا لمحمول النتيجة ومنفيا عن موضوعها، مما يجعلنا نرى أنهما قائمان على هذا المبدأ: إن كل ما هو متضمن في ما صدق فكرة كلية لا يصدق على أي شيء من الأشياء التي سلبت عنها باعتبار أن محمول قضية سالبة إنما يؤخذ حسب ما صدقه كما بينا ذلك في القسم الثاني. فالمسيحي الحق متضمن في ما صدق الرحمة، لأن كل مسيحي رحيم. والرحمة مسلوبة عن كل عديم الرحمة على الفقراء. وإذن كل مسيحي حق منتف عنه عدم الشفقة على الفقراء وهكذا يمكن أن نؤلف الحجة التالية: كل مسيحي رحيم؛ لا واحد من عديم الشفقة على الفقراء رحيم. وإذن لا واحد من عديم الشفقة على الفقراء مسيحي حقيقي.

الفصل السابع

أسس قواعد الشكل الثالث وأضربه وفي هذا الشكل يكون الحد الأوسط موضوعا مرتين ويترتب عن ذلك

القاعدة الأولى: إن الصغرى يجب أن تكون فيه موجبة:

وهذا ما برهنا عنه بموجب قاعدة الشكل الأول، لأنه في كلا الشكلين يكون محمول النتيجة محمولا أيضا في الكبرى.

القاعد الثانية: ولا يمكن أن ينتج هذا الشكل إلا الإنتاج الجزئي

لأنه لما كانت الصغرى دائما موجبة، فإن الأوسط الذي هو محمول فيها مأخوذ جزئيا. وإذن لا يمكن أن يكون كليا في النتيجة التي هو فيها موضوع، لأن ذلك يكون بمثابة إنتاج الكلي من الجزئي مما هو مخالف للقاعدة الثانية العامة.

برهان: وفي هذا الشكل الثالث لا يمكن أن توجد إلا ستة أضرب

لأنه من عشرة الأضرب المنتجة يكون الضربان A.E.E و A.O.O قد أسقطتهما القاعدة الأولى من هذا الشكل باعتبار أن صغراه لا يمكن أن تكون سالبة. والضربان A.A.A وE.A.E تسقطهما القاعدة الثانية، وهي أن النتيجة لا يمكن أن تكون عامة ويبقى فيه ستة أضرب

ثلاثة موجبة		ثلاثة سوالب	
	A.A.I		E.A.O
	A.I.I		E.I.O
	I.A.I		O.A.O

وهذا ما ينبغي البرهنة عليه. وتوجد كلمات تقنية تلخص هذه الأضرب الستة وإن

كانت من نوع خاص. Ferison, Bocardo, Datisi, Disamis, FelapTon, Darapti

ومعاني مقاطيعها المبرهنة:

- Da إن تقسيم المادة إلى ما لا نهاية لا يتصور
- rap إن تقسيم المادة إلى ما لا نهاية متيقن جدا
- ti وإذن توجد أشياء متيقنة جدا لا تتصور

- Fe لا أحد من الناس يمكنه أن ينفصل عن ذاته
- lap كل إنسان عدو ذاته
- Ton وإذن يوجد بعض الأعداء لا يمكن الانفصال عنهم

- Di يوجد أشرار أثرياء
- sa جميع الأشرار بؤساء
- mis وإذن يوجد بؤساء أثرياء

- Da كل خادم للإله ملك
- ti يوجد خدام للإله فقراء
- si وإذن يوجد بعض الفقراء ملوك

- Bo يوجد غضب لا يلام عليه
- car وكل غضب انفعال
- do وإذن بعض الانفعالات لا يلام عليها

- Fe لا شيء من الحماقة فصيح
- ri وبعض الحماقة مجاز
- son وإذن فبعض المجاز ليس فصيحا

أساس الشكل الثالث:

إنه لما كان حدا النتيجة محمولين في المقدمتين على حد مفرد يستخدم كحد أوسط، فإنه يمكن أن نرد الأضرب الموجبة ف هذا الشكل إلى المبدأ الآتي:

مبدأ الأضرب الموجبة.

عندما يمكن أن نثبت حدين لشيء واحد فقد يمكن أيضا أن يثبت أحدهما للآخر المأخوذ جزئيا.

ذلك أنه لما كان الحدان قد ارتبطا معا بشيء واحد لأنهما يصدقان عليه، فقد يترتب عن ذلك أنهما قد يرتبطان أحيانا معا. ومن ثم يمكن أن نحمل أحدهما على الآخر، حملا جزئيا. إلا أنه وحتى نتأكد بأن حدين قد ثبتا لشيء واحد هو الحد الأوسط، فإنه يجب أن يكون هذا الحد الأوسط قد أخذ على الأقل مرة واحدة كليا، لأنه لو أخذ جزئيا مرتين لأمكن أن يكون جزآن مختلفان موجودان لحد مشترك. ولا يكون الجزآن المختلفان لشيء واحد.

مبدأ الأضرب السالبة:

عندما يكون حدان أحدهما مثبت والآخر مسلوب عن شيء واحد بعينه، فقد يمكن أن يتنافيا جزئيا أحدهما عن الآخر.

لأنه من المؤكد أن كليهما لا يرتبطان دائما معا، إذ هما لم يتحدا بهذا الشيء. وإذن يمكن أحيانا أن ننفي أحدهما عن الآخر، أعني أن ننفي أحدهما عن الآخر المأخوذ جزئيا؛ إلا أنه يجب لذات السبب، وحتى يكون الشيء واحدا بعينه ينبغي أن يحصل الأوسط مأخوذا على الأقل مرة واحدة كليا.

الفصل الثامن

أضرب الشكل الرابع

إن الشكل الرابع هو الذي يكون فيه الأوسط محمولا في الكبرى موضوعا في الصغرى. وهذا الشكل لما كان أقل طبيعة بالنسبة للإنسان فلا نتكلف أن نعطي عنه إلا بعض القواعد نسوقها كما هي، حتى لا نترك ما يحتاج إليه في البرهان لسائر الطرق البسيطة في الاستدلال.

القاعدة الأولى: إنه متى كانت الكبرى موجبة كانت الصغرى دائما كلية. ذلك أن الأوسط يؤخذ جزئيا في الكبرى الموجبة، لأنه محمول فيها. وإذن فإنه ينبغي (حسب القاعدة الأولى العامة) أن يؤخذ عاما . في الصغرى. ومن ثم يجعلها كلية لأنه موضوع فيها.

القاعدة الثانية: إنه متى كانت الصغرى موجبة كانت النتيجة دائما جزئية. لأن الحد الأصغر يكون موضوعا في الصغرى، ومن ثم فهو يؤخذ فيها جزئيا متى كان موجبا. ويترتب عن ذلك (حسب القاعدة الثانية العامة) إنه يجب أيضا أن يكون جزئيا في النتيجة مما يجعله جزئيا لأنه موضوع فيها.

القاعدة الثالثة: وفي أضربه السالبة ينبغي أن تؤخذ الكبرى عامة لأنه لما كانت النتيجة سالبة فإن الحد الأكبر فيها يكون عاما وإذن يجب (حسب القاعدة العامة الثانية) أن يكون مأخوذا عاما في المقدمات. والحال أنه موضبوع في الكبرى كما هو الحال في الشكل الثاني، ومن ثم يجب أن يؤخذ عاما كما في الشكل الثاني حيث يجعل الكبرى عامة.

برهان: ولا يمكن أن يوجد من الأضرب في الشكل الرابع إلا خمسة. ذلك أنه من عشرة الأضرب المنتجة فإن الضربين A.I.I و A.O.O يسقطان حسب القاعدة الأولى؛ كما يسقط الضربان .A.A.A وEAE حسب القاعدة الثانية ويسقط O.A.O حسب الثالثة فلم يبق إذن غير خمسة أضرب.

موجبتان { A.A.I ، I.A. I } وثلاثة سوالب { A.E.E ، E.A.E ، E.I.O }

ويمكن أن نشتق لهذه الخمسة الأضرب كذلك كلمات منحوتة تدل على نوع الإنتاج: (Barbari Calentes، Dibatis, Fespamo, Fresisom).

- Bar — جميع معجزات الطبيعة عادية
- ba — وجميع ما هو عادي لا يدهشنا
- ri — وإذن بعض الأشياء مما لا يدهش قد يكون من معجزات الطبيعة

- Cal — جميع أهوال الحياة هي شر فائت
- len — وجميع الأهوال العابرة لا تخيف
- tes — وإذن لا شيء من الأهوال التي يخشى منها ليس شرا في هذه الحياة

- Di — بعض الحمقى يقول الحقيقة
- ba — وبعض من يقول الحقيقة أحق أن يتبع
- tis — وإذن بعض من هو أحق أن يتبع قد يكون أحمق

- Fes — لا فضيلة واحدة توجد لها صفة طبيعية
- pa — وكل صفة طبيعية يخلقها الله
- mo — وإذن بعض الصفات الطبيعية مما خلقه الله ليست فضائل

- Fre — لا شقي واحد مرتاح
- si — وبعض المرتاحين من الناس فقراء
- som — وإذن بعض الفقراء ليسوا أشقياء

ويجب أن ننبه كما ذكرنا على أنه قد يعبر في العادة عن هذه الخمسة أضرب على هذا النحو: Baralipton, Celarentes, Dabitis, Fapesmo, Fresisomrum، مما نتج عنه أن أرسطو، لما لم يجعل هذا الشكل مستقلا مفصولا عن أضربه، فقد اعتبرت هذه الأضرب، كما لو كانت غير مباشرة بالنسبة للشكل الأول، لأننا نزعم أن نتيجته

منعكسة فيه وأن محموله هو الموضوع الحقيقي. لذلك فإن من اتبعوا هذا الرأي قد وضعوا بالنسبة للقضية الأولى، تلك التي يدخل فيها موضوع النتيجة، وبالنسبة للقضية الصغرى، تلك يدخل فيها المحمول. وهكذا أعطوا تسعة أضرب للشكل الأول، أربعة منها مباشرة، وخمسة غير مباشرة مما صارت فيه الكلمات المنحوتة على هذه الصورة (تقرأ من اليسار إلى اليمين) Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralepton, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomrum

وفيما يخص الشكلين الآخرين صارت الكلمات: (وتقرأ كذلك من اليسار) Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison

ولكن لما كانت النتيجة دائما تفرض، لأنها هي ما نريد أن نبرهن عليه، ولم يمكن أن نقول على التحقيق ما إذا كان يجوز أن تنعكس قط، فنحن قد اعتقدنا أنه من الأفضل دائما أن تأخذ قضية كبرى القضية التي يدخل فيها محمول النتيجة مما اضطرنا حتى نجعل الكبرى أولا، أن نقلب الكلمات التقنية، وحتى نتمكن من حفظها نظمناها كما يلي: (من اليسار) .Barbari, Calentes, Dibatis, Fespamo, Frisesom

ملخص لمختلف أنواع الأقيسة

ويستنتج مما قلناه أن هناك سبعة عشرة نوعا من القياسات التي يمكن أن نقسمها على أنحاء مختلفة:

1) منها: عامة 5، جزئية 14

2) ومنها: موجبة 7، سالبة 12

3) وعدد ما يخرج منها بالإنتاج:
1=A
4=E
6=I
8=O

4) وحسب تفريعنا للأشكال المختلفة على الضروب فنكتفي بما قلنا في تفسير كل شكل على حدة.

5) وخلافا لذلك إذا فرعنا الضروب على الأشكال فإنه يوجد منها أيضا تسعة عشر نوعا من القياسات، لأن هناك ثلاثة أضرب، كل واحد منها لا ينتج إلا في شكل واحد، وستة ينتج كل واحد منها في شكلين، وضرب واحد هو الذي ينتج في جميع الأشكال.

الفصل التاسع

في القياسات المركبة وكيف يمكن أن نردها إلى القياسات المشتركة العامة وأن نحكم على الإنتاج فيها بنفس القواعد

[يجب أن نعترف أنه إذا كان يوجد هناك من ينفعه المنطق فإن هناك كثيرا ممن يضره. كما أنه يجب أن نعترف في ذات الوقت أنه لا يوجد من يضره المنطق كثيرا إلا من ادعى الكمال والتبحر فيه، ويتظاهر بكونه من كبار المناقطة زهوا وتصنعا. ولما كان هذا التصنع ذاته علامة على انحطاط الفكر وعدم تماسكه، فقد يحصل أن من يرتبطون بقشور القواعد وظاهرها بدل الاعتماد على الحس السليم الذي هو روح القواعد، قد يميلون بسهولة إلى رفض استدلالات صحيحة معتبرين إياها فاسدة إذ ليس لهم من النور ما يطبقون به القواعد على هذه الاستدلالات. ولم تكن هذه القواعد لتنفعهم، وإنما لتضلهم، لأنهم لا يفهمونها إلا فهما ناقصا.

وحتى نتجنب هذا العيب الذي كثيرا ما يكون مشعرا بالحذلقة مما لا يليق بالرجل الكريم؛ فإنه يتعين علينا أن نفحص بالأولى تماسك استدلال ما عن طريق النور الطبيعي بدل الوقوف على المظاهر الخارجية له، وأحد الأسباب الذي ينجحنا في ذلك، عندما تصادفنا صعوبة ما هو أن نكون استدلالات أخرى مشابهة في مختلف المواد. وحينما يظهر لنا بوضوح أنه ينجح فيها الاستدلال على نحو صحيح، ولا نعتبر إلا الحس السليم؛ حتى إذا صادفنا في ذات الوقت أن استدلالنا ينطوي على شيء قد لا يكون مناسبا، ولا منطبقا على القواعد جزمنا بأن الخطأ ناتج عن أن هذا الشيء لم يتضح لنا جيدا لا كونه مخالفا للقواعد]

لكن الاستدلالات التي يصعب أن نعتبر الإنتاج فيها وأن نقدره، والتي يكون من السهل أن نغلط فيها هي الاستدلالات التي كنا قلنا عنها إنها مركبة، لا لأنها توجد فيها قضايا معقدة التركيب فحسب، وإنما لأن حدود النتيجة لما كانت مركبة فهي لم تؤخذ

بكاملها في كل واحدة من المقدمات حتى تقرن بالأوسط، بل قد أخذ جزء أحد الحدود، من نحو هذا المثال:

الشمس هي شيء لا يحس

والفرس عبدوا الشمس

وإذن فإنهم عبدوا ما لا يحس

وهنا نرى أن النتيجة لما كان محمولها هو (عبدوا ما لا يحس) فنحن لم نضع فيها إلا جزءا من الكبرى، أعني شيء لا يحس، وجزء من الصغرى (عبدوا) والحال أننا نقوم بإجراء أمرين يتعلقان بنوعين من القياسات فنحن نبين أولا كيف يمكن أن نردهما إلى القياسات غير المركبة أو البسيطة. ونبين ثانيا أننا نستطيع أن نعطي قواعد أكثر عمومية حتى نعتبر الإنتاج دفعة واحدة وننظر صحة أو فساد القياسات المركبة بدون القيام بأي نوع من الرد.

والغريب في الأمر أننا مهما اعتبرنا المنطق اعتبارا يذهب إلى حد وجوب النظر فيه حتى أننا نتمسك بأنه ضروري لاكتساب العلم فقد لا نوليه إلا قليلا من العناية، ولا نقول شيئا أو لا نكاد نقول إلا الشيء القليل عن فائدة استعماله. ذلك أننا نكتفي في العادة بإعطاء قواعد القياسات البسيطة. ولربما نرفق ذلك ببعض الأمثلة. وتكاد تكون جميع الأمثلة التي نسوقها تتألف من قضايا بسيطة هي من الوضوح حتى أنه لم يتفطن إليها أحد من الناس ليقترحها على نحو جدي بأن يستخدمها في خطاب ما. وهل استخدم أحد من الناس مثل هذا القياس: كل إنسان حيوان، وبيير إنسان وإذن بيير حيوان.

لكننا قلما نرهق أنفسنا في تطبيق قواعد الأقسية على الحجج التي قضاياها مركبة؛ وإن كان ذلك قد يظهر أحيانا عسيرا نوعا ما. إذ كثير من الحجج من هذا القبيل تبدو رديئة غير أنها صحيحة جدا. وأن استعمال مثل هذه الحجج هي فضلا عن ذلك كثيرة الورود كثرة تفوق وقوع القياسات البسيطة المحضة. وهذا يسهل بيانه بالأمثلة أكثر ما يكون متاحا بتطبيق القواعد.

المثال الأول:

وقد ذكرنا مثلا بأن جميع القضايا المركبة من فعل متعد تكون مؤلفة نوع تأليف، وقد نستعمل من هذه القضايا حججا تكون صورتها وقوتها مستعصية على التعرف كالتي كنا اقترحناها. مثلا:

إن القانون الإلهي يوجب طاعة الملوك

ولويس الرابع عشر ملك

وإذن فإن القانون الإلهي يوجب طاعة لويس الرابع عشر.

ولقد طعن بعض الأشخاص القليلي الذكاء في هذه الأنواع من القياسات بكونها ضعيفة، لأنها كما يقولون، مؤلفة من موجبات خالصة من الشكل الثاني. مما هو عيب أساسي. إلا أن هؤلاء الأشخاص قد بينوا على أنهم إنما فحصوا ظاهر القواعد ووقفوا عند حرفيتها ولم يستر شدوا بنور العقل الذي عثر به على هذه القواعد. لأن هذه الحجة هي من صحة الإنتاج حتى أنها لو كانت مخالفة للقاعدة لكان الدليل شاهدا على أن هذه القاعدة فاسدة لا أن الحجة ضعيفة.

وإذن قد قلت أو لا بأن هذه الحجة صحيحة ذلك أنه في هذه القضية (إن القانون الإلهي يأمر بأن نطيع الملوك) يكون لفظ الملوك مأخوذا فيها على العموم بالنسبة لجميع أفراد الملوك. وعلى ذلك فإن لويس الرابع عشر هو أحد هؤلاء الذين يوجب القانون الإلهي طاعتهم.

وأقول ثانيا إن الملك الذي هو الأوسط ليس محمولا في هذه القضية: إن القانون الإلهي (يوجب) بأن نطيع الملوك وإن كان مقرونا بالمحمول (أوجب) مما هو فارق كبير؛ لأن ما هو محمول على الحقيقة إنما يكون مثبتا ومناسبا للإجراء. والحال أن الملك ليس مثبتا ولا مناسبا للقانون الإلهي. وثانيا فإن المحمول مقيد بالموضوع. والحال أن لفظ الملك ليس مقيدا أو محصورا في هذه القضية: إن القانون الإلهي يأمر بطاعة الملوك، لأنه مأخوذ في عمومه.

لكننا إن تساءلنا عن طبيعته تبعا لذلك، كان من السهل أن نجيب بأنه موضوع لقضية أخرى متضمنة في أخرى غيرها. ذلك أنه عندما نقول: بأن القانون الإلهي يأمر بأن نطيع الملوك، فإني لما كنت أحمل على القانون وجوب الأمر فإني أحمل كذلك الطاعة وأسندها إلى الملوك. ويشبه هذا أن يكون القضية: إن القانون الإلهي يأمر بأن يكون الملوك مطاعين.

وكذلك الحال في هذه النتيجة: إن القانون الإلهي يأمر بأن نطيع لويس الرابع عشر. وليس هذا الأخير محمولا مع أنه مرتبط بالمحمول بل هو موضوع القضية المتضمنة مما يشبه قولي: إن القانون الإلهي يأمر بأن يكون لويس الرابع عشر مطاعا. وهكذا يتبين انطواء هذه القضايا واقتضاؤها على النحو الآتي:

إن القانون الإلهي يأمر بأن تكون الملوك مطاعة

ولويس الرابع عشر ملك

وإذن فإن القانون الإلهي يأمر بأن يكون لويس الرابع عشر مطاعا. ومن الواضح أن هذه الحجة كلها قائمة على هذه القضايا.

إن الملوك يجب أن يطاعوا

ولويس الرابع عشر ملك

وإذن لويس الرابع عشر يجب أن يطاع؛

وفضلا عن ذلك فإن هذه القضية (إن القانون الإلهي يأمر) التي يظهر من أمرها أنها هي القضية الرئيسية ليست إلا قضية فرعية عارضة للحجة المرتبطة بالإيجاب الذي يستخدمه القانون الإلهي دليلا.

ومن الواضح كذلك أن هذه الحجة مبينة في الشكل الأول **Barbara** وأن حدودها الجزئية مثل لويس الرابع عشر انتقلت إلى العموم لأنها مأخوذة في شمولها كما ذكرنا من قبل.

المثال الثاني:

ولنفس السبب فإن هذه الحجة التي يبدو أنها مبينة في الشكل الثاني. وأنها مطابقة للقواعد هي حجة داحضة:

يجب أن نعتقد في الكتاب المقدس

والسنة المنقولة ليست كتابا مقدسا

وإذن يجب ألا نعتقد في السنة المنقولة

لأن هذه الحجة يمكن أن ترد إلى الشكل الثاني كما يلي:

الكتاب المقدس يجب اعتقاده

والسنة ليست كتابا مقدسا

وإذن فإن السنة ليس يجب اعتقادها

والحال أننا لا نستطيع أن ننتج شيئا من صغرى سالبة في الشكل الأول

المثال الثالث:

وتوجد حجج أخرى يبدو من أمرها أنها محض موجبة في الشكل الثاني، ولم يمنعها ذلك أن تكون صحيحة من نحو:

- كل قسيس مستعد لأن يضحي بحياته من أجل رعيته.
- لكن اليوم قليل هم القسيسون الذين هم على استعداد أن يضحوا بحياتهم في سبيل رعيتهم وإذن قليل اليوم القسيسون المهتمون برعيتهم. لكن الذي يجعل هذا الاستدلال صحيحا هو أنه لا يستنتج فيه موجبا إلا ظاهريا، لأن الصغرى هي قضية مستثناة تقتضي من جهة المعنى هذه القضية السالبة: كثير من القسيسين الرعاة لا يستعدون اليوم للتضحية بحياتهم في سبيل رعيتهم. وأيضا فإن النتيجة ترتد إلى سالبة: كثير من القسيسين اليوم ليسوا من خيرة القسيسين.

المثال الرابع:

وهذه حجة أخرى وإن كانت مبينة في الشكل الثاني، فهي توجد لها صغرى سالبة: غير أنها صحيحة:

كل من لا يمكن أن يسلب منهم ما يحبون محصنون من أعدائهم

لكن عندما يكون الإنسان لا يحب إلا الله فلا يمكن أن يسلب ما يحب.

وإذن فإن من لا يحبون إلا الله محصنون من أعدائهم

والذي يجعل هذا الاستدلال سليما هو أن الصغرى ليست منفية إلا في الظاهر. وهي في الحقيقة موجبة. لأن الموضوع الموجود للكبرى ينبغي أن يكون محمولا في الصغرى ليس هو (من يمكن أن يسلب منهم ما يحبون)، وإنما خلافا لذلك؛ فإن الموضوع هو (من لا يمكن أن يسلب منهم ما يحبون) والحال أن هذا هو ما نثبته لمن لا يحب إلا الله بحيث يصير معنى الصغرى:

والحال أن كل من لا يعبد إلا الله معدود من أولئك الذين لا يمكن أن يسلبوا ما يحبون. وهذه قضية موجبة على ما يظهر من أمرها.

المثال الخامس:

وهذا ما يحصل أيضا عندما تكون القضية الكبرى مستثناة مثل:

المحبون لله وحدهم سعداء

ولكن بعض الأغنياء ليسوا من المحبين لله.

وإذن يوجد بعض الأغنياء ليسوا سعداء

ذلك أن لفظ وحدهم جعل القضية الأولى من هذا القياس تكافئ هاتين القضيتين: إن المحبين لله هم السعداء. وجميع الناس الآخرين الذين ليسوا محبين لله لا يكونون سعداء. وإذ أنه لما كانت هذه القضية الثانية هي التي تتوقف عليها قوة هذا الاستدلال، فإن الصغرى التي تبدو سالبة تصير موجبة. لأن موضوع الكبرى الذي يجب أن يحمل في الصغرى ليس هو (محبي الله) وإنما هو (من هم ليسوا محبي الله). بحيث تصير الحجة مبينة على هذه الصورة:

كل من لا يحب الله لا يكون سعيدا

لكن بعض الأغنياء هم في عداد من لا يحبون الله

وإذن يوجد من الأغنياء من لا يكون سعيدا

لكن ما يجعل أنه ليس من الضروري أن تعبر الصغرى عن هذا النوع، وأن يترك لها مظهر القضية السالبة هو أنه يستوي الحال أن نقول على وجه من النفي بأن هذا الرجل ليس محبا لله ، وأن نقول على وجه من الإيجاب، بأنه غير محب لله أي هو من عداد أولئك الذين لا يحبون الله.

المثال السادس:

وهناك كثرة من الحجج المشابهة يبدو أن كل قضاياها سوالب، غير أنها صحيحة، لأن منها ما لا يكون سالبا إلا ظاهريا، وهي في الحقيقة موجبة كما كنا بيننا ذلك، وكما نرى من هذا المثال:

- ما لا أجزاء له لا يمكن أن يفنى بتفتيت أجزائه. ونفسنا لا أجزاء لها، وإذن فإن نفسنا لا تفنى بتفتيت أجزائها وبعض الناس يوردون هذه الأنواع من البراهين لكي يبينوا أنه يجب ألا نزعم بأن هذه المسلمة في المنطق (لا ننتج شيئا من السوالب المحضة) تؤخذ مقبولة على وجه العموم وبدون استثناء . إلا أنهم لم يحترسوا إلا من جهة المعنى فالصغرى من هذا القياس وما شابهه هي موجبة، لأن الأوسط الذي هو موضوع الكبرى يكون محمولا في الصغرى.

والحال أن موضوع الكبرى ليس هو (كل ما له) وإنما هو «ما لا أجزاء له». وهكذا يكون معنى الصغرى (إن نفسنا هي شيء ليس له أجزاء) مما يجعلها قضية موجبة ذات محمول سالب (معدول)

وهؤلاء الأشخاص أنفسهم يبرهنون أيضا بأن الحجج السالبة قد تكون أحيانا منتجة كهذه الأمثلة:

- إن السيد جان غير عاقل

وإذن فليس هو إنسانا

لا واحد من الحيوان يرى

وإذن لا إنسان واحد يرى

إلا أنه كان ينبغي أن يعتبر هؤلاء الأشخاص بأن هذه الأمثلة ليس إلا ما يطلق عليه بالقياسات المضمرة .Enthymêmes وإن القياس المضمر لا ينتج إلا بفضل قضية مضمرة. ومن ثم فإن هذه القضية يلحظها الفكر وإن لم يصرح بها. والحال أنه في كلا المثالين تكون القضية المضمرة موجبة بالضرورة. ففي المثال الأول نجد أن:

- كل إنسان عاقل

والسيد جان ليس عاقلا،

وإذن فإن السيد جان ليس إنسانا

وكذلك في المثال الثاني:

كل إنسان حيوان

لا واحد من الحيوان يرى

وإذن لا واحد من الناس يرى

لكن لا يمكن أن نقول بأن هذه القياسات سالبة محضة. وعلى ذلك فإن أقيسة الضمائر التي لا تستلزم شيئا إلا لكونها تقتضي قياسات كاملة مضمرة في فكر من ينتجها، ولا يمكن أن تورد في مثال لبيان أنه توجد في بعض الأحيان حجج سوالب محضة لا تنتج شيئا.

الفصل العاشر

المبدأ العام الذي لا يمكن بدونه أن نحكم على إنتاج أشكال القياسات وأضربها من جهة الصحة والفساد كما لا يمكن بدونه أن نرد هذه الأشكال والأضرب

كنا قد رأينا بأية شروط يمكن أن نعتبر ما إذا كانت الحجج المركبة منتجة على وجه صحيح أو فاسد بردها إلى صورة الحجج الاعتيادية البسيطة حتى يمكن الحكم عليها حسب القواعد العامة. غير أنه لما كان لا يوجد شك في أن فكرنا محتاج إلى هذا النوع من الرد حتى نقوم بهذا الحكم فقد أدى ذلك وقاد إلى أن نفكر في ضرورة إيجاد قواعد عامة يعتمد عليها كافة الناس، ويتعرف عليها بسهولة على صحة كل نوع من القياس أو فساده. وهذا ما خطر لنا التفكير فيه. فعندما نريد أن نبرهن على قضية لا تظهر لنا حقيقتها بوضوح يبدو أن ما ينبغي أن نقوم به هو إما أن نطلب قضية أعرف عندنا بحيث تثبت القضية الأولى التي نطلق عليها اسم القضية المنطوية أو المضمنة. غير أن الانطواء لا يمكن أن يكون صريحا في هذه القضية ولا في حديها، لأنه لو كان كذلك لم تكن مختلفة عنها؛ وعلى هذا لا يفيد في شيء أن نجعلها واضحة، وإذن فمن الضروري أن توجد قضية أخرى تبين أن ما سميناه بالانطواء أو الاقتضاء يشتمل في الحقيقة على الأمر الذي نريد أن نبرهن عليه وتسمى هذه القضية الأخرى المبينة applicative

وفي القياسات الموجبة غالبا ما يستوي الأمر في أي القضيتين يحصل ما سميناه الاقتضاء، لأن كلتا القضيتين تشتملان من وجه ما على النتيجة، وإنهما يستخدمان على التبادل لبيان أية واحدة منهما تشتمل على الأخرى على وجه التضمن والانطواء.

مثلا فلو أنني شككت ما إذا كان إنسان ما فاسدا، شقيا ركبت الاستدلال وألفته على النحو التالي:

كل عبد لشهواته شقي

وكل فاسد عبد لشهواته

وإذن كل فاسد شقي

وأية واحدة من هاتين المقدمتين أخذناها إلا وأمكن أن تنطوي فيها النتيجة. وأن الأخرى إنما عملت على بيانها. فالكبرى تشتمل عليها وتتضمنها لأن المركب (عبد لشهواته) يقتضي بذاته الفاسد أي أن الفاسد مندرج في عموم هذا المركب ويؤخذ كواحد من أفراده، كما بينته الصغرى، وكذلك فإن الصغرى تشتمل عليه، لأن المركب (عبد لشهواته) داخل في مفهوم الشقاء كما تبين ذلك الكبرى. غير أنه لما كانت الكبرى تكاد تكون دائما الأعم فقد نظر إليها في العادة على أنها القضية المتضمنة والصغرى على أنها المخصصة والمبينة.

أما ما يتعلق بالقياسات السالبة فإنه لما كان لا توجد إلا قضية سالبة، وأن السلب لا يندرج على وجه التحقيق إلا في القضية السالبة فيشبه أن يكون أنه يجب دائما أن نأخذ القضية السالبة على أنها المضمنة، وأن القضية الموجبة على أنها وحدها المبينة، سواء أكانت السالبة هي الكبرى كما في الألفاظ التقنية Celarent، ferio، cesare، festino أو كانت هي الصغرى كما في camestres و Baroco ذلك أنه لو برهنت بهذه الحجة على أنه لا واحد من البخلاء سعيد:

كل سعيد مسرور

لا بخيل واحد مسرور

وإذن لا بخيل بسعيد

لكان من الطبيعي أن نقول بأن الصغرى التي هي سالبة تشتمل على النتيجة التي هي أيضا سالبة؛ وأن الكبرى هي بمثابة بيان على أنها مخصصة، لأن الصغرى: لا بخيل واحد مسرور لما كان تفك فكا تاما وتفصل فصلا قاطعا صفة المسرور عن البخيل فهي تفك أيضا صفة السعيد لأنه حسب الكبرى تكون صفة السعيد مندرجة تماما تحت عموم صفة المسرور.

وليس يصعب أن نبين بأن جميع القواعد التي أوردناها لا تستخدم إلا لبيان النتيجة وكونها منطوية في إحدى القضيتين الأوليتين، وإن إحداهما تبين الأخرى، وأن الحجج فضلا عن ذلك لا تكون باطلة إلا متى لم نراع هذا الترتيب وتكون صحيحة دائما متى راعيناه. لأن جميع هذه القواعد ترتد إلى مبدأين هما أساسيان لسائر المبادئ الأخرى.

وينص أحد هذه القواعد على أن أي حد لا يمكن أن يكون أعم في النتيجة منه

في المقدمة. والحال أن هذا يتوقف كما نرى على مبدأ عام وهو أن المقدمات ينبغي أن تشتمل على النتيجة. وهذا لا يمكن أن يحصل إذا كان نفس الحد في المقدمتين والنتيجة واحدا بعينه، فيكون أقل عموما في المقدمات منه في النتيجة. لأن الأقل عموما لا يتضمن الأكثر عموما. وبعض الناس لا يتضمن كل الناس.

والقاعدة الثانية هو أن الأوسط ينبغي أن يكون مأخوذا كليا على الأقل مرتين، مما يتوقف أيضا على هذا المبدأ وهو أن النتيجة ينبغي أن تكون مندرجة في المقدمتين. ذلك أنه لو فرضنا أننا نريد أن نبرهن على أن (بعض محبي الله فقراء) وأننا استعملنا في ذلك هذه القضية: ـ(أن بعض الصالحين فقراء) لكان لنا أن نقول: إننا لا نرى بوضوح على أن هذه القضية تشتمل على النتيجة إلا بإيراد قضية أخرى يكون فيها الأوسط الذي هو الصالحين مأخوذا كليا. لأنه من الواضح، لكي تكون هذه القضية (بعض الصالحين فقراء) مشتملة على النتيجة (بعض محبي الله فقراء) يجب أن يكون الشرط الضروري والكافي هو أن الحد (بعض الصالحين) يشتمل على الحد (بعض محبي الله) لأن هذين الحدين مشتركان أحدهما بالنسبة للآخر. والحال أن الحد الجزئي ليس عموما محددا. فلا يتضمن على الحقيقة إلا ما يندرج في مفهومه وفكرته. ومن ثم، وحتى يكون الحد بعض الصالحين يتضمن الحد (بعض محبي الله)،فإنه يجب أن يكون مندرجا في مفهوم فكرة الصالح. والحال أن كل ما هو متضمن في مفهوم فكرة ما يمكن أن يحمل عليه حملا كليا أو يثبت له ثبوتا كليا وكل ما يندرج في مفهوم فكرة ما، مثل المثلث، يمكن أن يثبت لكل مثلث. وكذلك كل ما هو منطو في فكرة الإنسان يمكن أن يثبت لكل إنسان. وإذن حتى يكون محب الله كمفهوم مندرجا في مفهوم فكرة الصالحين، يجب أن يكون كل صالح محبا لله. ويلزم عن ذلك أن هذه النتيجة (أن بعض محبي الله فقراء) لا يمكن أن تكون منطوية في هذه القضية (بعض الصالحين فقراء) حيث يوجد لفظ الصالحين جزئيا، إلا بفضل قضية يؤخذ فيها أخذا كليا. لأنه يجب أن نبين أن محب الله مندرجا في مفهوم فكرة الصالحين. مما لا يمكن أن نبرهن عليه إلا بإيجاب محب الله للصالحين المأخوذين أخذا كليا. فكل صالح محب لله. وعلى ذلك لا شيء من المقدمات يشتمل على النتيجة، إذا كان الأوسط مأخوذا جزئيا في إحدى القضيتين، ولم يؤخذ كليا في القضية الأخرى. وهذا ما تجب البرهنة عليه.

الفصل الحادي عشر

تطبيق هذا المبدأ العام على كثير من الأقيسة التي تظهر محيرة

وإذن لما كنا قد علمنا بما ذكرناه في القسم الثاني عن ما صدق الحدود ومفهومها مما يمكن أن نحكم به متى تكون قضية ما منطوية أو غير منطوية في قضية أخرى فنحن نستطيع أن نحكم على صدق أو كذب كل قياس دون أن ننظر ما إذا كان بسيطا أو مركبا وبدون اعتبار الأشكال وضروبها، إلا مراعاة هذا المبدأ العام وهو أنه لا بد أن تكون إحدى القضيتين منطوية ومشتملة على النتيجة، وأن الأخرى يجب أن تبين كونها مندرجة فيها. وهذا ما يمكن أن نفهمه بما نورد من أمثلة.

المثال الأول: فإذا دخلني الشك ما إذا كان هذا الاستدلال صحيحا.

إن واجب المسيحي ألا يمدح من يرتكبون أفعالا إجرامية

لكن من يتبارزون يرتكبون فعلا إجراميا

وإذن فإن واجب المسيحي ألا يمدح من يتبارزون

فليس علي أن أتعب نفسي لمعرفة أي شكل ولا أي ضرب يمكن أن نرد إليه هذا الاستدلال بل يكفيني أن أعتبر ما إذا كانت النتيجة منطوية في إحدى المقدمتين، وما إذا كانت الأخرى مشعرة منبهة عليها. وأجد أولا أن الأولى لا تختلف في شيء عن النتيجة سوى أنها موجودة على وجه التضمن فيها أعني أن من يرتكبون أفعالا إجرامية، والأخرى، وهي من يتبارزون مثلها كذلك. ثم إن القضية: يرتكبون أفعالا إجرامية تشمل وتعم القضية (يتبارزون) بشرط أن تكون (يرتكبون أفعالا إجرامية) تتضمن (يتبارزون)

وإذن يبدو واضحا من المعنى بأن حد (من يرتكبون أفعالا إجرامية) مأخوذة كليا، وأن هذا يصدق على من يرتكبون الإجرام أيا كانوا. وهكذا فإن الصغرى (إن من

يتبارزون يرتكبون أفعالا إجرامية) تبين أن من يتبارز منطوية تحت حد (يرتكبون أفعالا إجرامية). وأيضا فإنها تبين أن القضية الأولى تقتضي النتيجة وتشتمل عليها.

المثال الثاني:

وكذلك إذا شككت ما إذا كان هذا الاستدلال صحيحا:

إن الإنجيل يعد بخلاص المسيحيين

ويوجد أشرار هم مسيحيون

وإذن فإن الإنجيل يعد بخلاص الأشرار

ولكي أفصل في هذا الاستدلال فما علي إلا أن أنظر في الكبرى وأجد أنها لا تنطوي فيها النتيجة؛ إذا كان لفظ المسيحيين لم يؤخذ فيها لا في عمومه، فيما يخص جميع المسيحيين ولا في بعضهم فقط. لأنه إذا كان الإنجيل لا يعد بخلاص بعض المسيحيين فلا يترتب عن ذلك أنه يعد بخلاص الأشرار الذي هم مسيحيون، لأن هؤلاء الأشرار يمكن ألا يكونوا في عداد المسيحيين الذين يعدهم الإنجيل بالخلاص. لذلك فإن هذا الاستدلال ينتج إنتاجا جيدا لكن الكبرى تكون فاسدة لو كان لفظ المسيحيين مأخوذا في الكبرى بالنسبة لجميع المسيحيين؛ وينتج إنتاجا رديئا لو لم يكن مأخوذا إلا بالنسبة لبعض المسيحيين. لأنه حينئذ تكون القضية الأولى لا تنطوي على النتيجة.

لكن لكي تعلم ما إذا كان هذا الاستدلال دالا على العموم فهذا يقتضي قاعدة أخرى كنا أثبتناها في القسم الثاني ومؤداها أنه خارجا عن الوقائع، فإن ما توجبه يكون مأخوذا كليا متى وقع التعبير عنه على نحو غير معين. والحال أنه بالرغم من أن الذين يرتكبون الأعمال الشريرة، في المثال الأول ومسيحيين، في المثال الثاني قد يكون جزء محمول، فإنهم بالرغم من ذلك يحلون محل الموضوع بالنظر إلى الجزء الثاني من نفس المحمول. لأنهم في المثال الأول هم الذين أوجبنا لهم بألا يستحقوا المدح وفي المثال الثاني أن نعدهم بالخلاص ومن ثم فلما لم يقيدوا فإنه يتعين أن يؤخذوا كليا. وعلى هذا فإن كلتا الحالتين من الاحتجاج صحيحتان صوريا، لكن الكبرى من المثال الثاني فاسدة، إذا لم نكن نعني بلفظ المسيحيين من يحيون على وفاق الإنجيل، وهي حالة تكون فيها الصغرى فاسدة لأنه لا يوجد أشرار يحيون وفاقا الإنجيل.

المثال الثالث:

ويسهل علينا أن نتبين بنفس المبدأ أن هذا الاستدلال فاسد:

إن القانون الإلهي يأمرنا بأن نطيع ولاة الأمر غير المتدينين

والرهبان ليسوا من ولاة الأمر غير المتدينين

وإذن فإن القانون الإلهي لا يأمرنا بأن نطيع الرهبان

ولا واحدة من القضايا الأولى تنطوي فيها النتيجة، إذ لا يترتب عن القانون الإلهي إذا كان يأمر بشيء، فهو لا يأمر بغيره. وهكذا فإن الصغرى تبين أن الرهبان ليسوا مندرجين تحت لفظ (ولاة الأمر غير المتدينين) وأن الأمر بطاعة ولاة الأمر غير المتدينين لا يعم الرهبان. لكن الكبرى لم تنص على أن الله تعالى لم يشرع من الأمر إلا هذا حتى يجب أن تكون هذه الكبرى منطوية على النتيجة بمقتضى الصغرى مما يجعلنا نفهم صدق هذه الحجة:

المثال الرابع:

- لا تكلف الديانة المسيحية خدامها أن يخدموا سادتهم

إلا في الأمور التي تتعارض مع القانون الإلهي.

- لكن كل معاملة قبيحة تتعارض مع القانون الإلهي

- وإذن فإن المسيحية لا تكلف خدامها أن يخدموا

سادتهم في المعاملات القبيحة.

لأن الكبرى تنطوي على النتيجة، ما دامت العبارة (معاملة قبيحة) حسب الصغرى متضمنة في عداد الأشياء المخالفة للقانون الإلهي. ولما كانت الكبرى محصورة فيشبه أن تكون دلالتها هي: أن القانون لا يكلف الخدام أن يخدموا سادتهم في الأمور التي تخالف قانون الله.

المثال الخامس:

ويمكن أن نحل هذه المغالطة السوفسطانية العامة كما يلي عن طريق هذا المبدأ الفريد:

إن من يقول بأنك حيوان يقول الحق

والذي يقول بأنك طائر يقول بأنك حيوان

وإذن فإن من يقول بأنك طائر يقول الحق.

ويكفي أن نقول: إنه لا واحدة من القضيتين الأوليتين تشتمل على النتيجة، لأنه لو

كانت الكبرى تتضمنها، ولم تختلف عن النتيجة إلا في كون أن الحيوان يوجد في الكبرى والطائر في النتيجة لوجب أن يكون الحيوان مشتملا على الطائر. لكن الحيوان مأخوذ جزئيا في هذه الكبرى، لأنه محمول في هذه القضية الفرعية الموجبة (بأنك حيوان) ومن ثم لا يلزم أن يتضمن الطائر إلا في مفهومه: مما يجعله يضطر أن يبينه بأن يأخذ لفظ الحيوان كليا في الصغرى وبأن يوجب الطائر لكل حيوان، مما لا يمكن أن نعمله ولم نعمله أيضا، لأن الحيوان يؤخذ كذلك جزئيا في الصغرى كما هو أيضا في الكبرى باعتباره محمولا لهذه القضية الموجبة الفرعية (بأنك حيوان).

المثال السادس: ويمكن أيضا أن نحل هذه المغالطة التي أوردها القديس أوغسطين:

إنك لست ما أنا به موجود

وأنا إنسان موجود: وإذن فأنت لست بإنسان.

وهذه الحجة باطلة لا قيمة لها بالنظر إلى قواعد الإنتاج في الأشكال، لأنها من الشكل الأول، وأن القضية الأولى التي هي صغراه سالبة. ولكن يكفي أن نقول: إن النتيجة لا توجد منطوية في أولى هذه القضايا، وأن القضية الأخرى (أنا موجود إنسان) لا يتبين كونها مندرجة فيها.

لأن النتيجة لما كانت سالبة، كان الحد (الإنسان) مأخوذا كليا فيها. وهكذا فهو لا يندرج في الحد (ما أنا به موجود) لأن من يتكلم على هذا النحو ليس هو كل الناس بل بعضهم فقط كما يبدو مما قيل في القضية المبينة (أنا إنسان موجود) حيث يكون الحد (الإنسان) مقيد بدلالة جزئية، لأنه محمول قضية موجبة. والحال أن العام ليس داخلا في الخاص.

الفصل الثاني عشر

القياسات الشرطية

ليست القياسات الشرطية كلها هي ما قد تكون قضاياها شرطية أو مركبة بل تكون الكبرى فيها مركبة بحيث تتضمن كل النتيجة. ويمكن أن نردها إلى ثلاثة أقسام: الشرطيات، والمنفصلات، والمربوطات.

القياسات الشرطية:

إن القياسات الشرطية هي التي تكون فيها الكبرى قضية شرطية تشتمل على كل النتيجة:

إذا كان هناك إله فيجب أن نحبه

لكن يوجد إله

وإذن يجب أن نحبه

وللكبرى طرفان يسمى الأول المقدم: إذا كان هناك إله.

ويسمى الثاني بالتالي: يجب أن نحبه. وهذا القياس يمكن أن يوجد على وجهين: لأنه من كبرى واحدة يمكن أن نؤلف نتيجتين:

الوجه الأول هو أنه متى أوجبنا التالي في الكبرى أوجبنا المقدم في الصغرى. وحسب هذه القاعدة: إن وضعنا الأول وضعنا التالي:

إذا لم يمكن أن تتحرك المادة بذاتها وجب أن تكون الحركة الأولى أمدها الله بها

لكن المادة لا يمكن أن تتحرك بذاتها

وإذن وجب أن تكون الحركة الأولى قد أمدها الله بها.

والوجه الثاني، وهو أنه متى رفعنا التالي يرتفع المقدم حسب القاعدة: إذا ارتفع التالي ارتفع المقدم: مثلا:

إذا انعدم واحد من المصطفين الأخيار فقد أخطأ الإله لكن الإله، لا يخطئ

وإذن لا واحد من المصطفين الأخيار ينعدم

وهذا الاستدلال وضعه القديس أوغسطين: [إذا فني واحد منا، كان الإله يكذب، لكن لا واحد منا يفنى، لأن الله لا يكذب].

والحجج أو القياسات الشرطية يدخلها الفساد من ناحيتين: إحداها متى كانت الكبرى شرطية غير معقولة وكانت النتيجة مخالفة للقواعد، كما لو أنتج العام من الخاص؛ كأن نقول:

إذا غلطت في بعض الأشياء فقط أغلط في كلها

إلا أن هذا الغلط في الكبرى، في مثل هذه القياسات، إنما يختص المادة، أكثر منه في الصورة. وهكذا فنحن لا نعتبرها فاسدة حسب الصورة إلا متى استلزمنا نتيجة رديئة من كبرى صادقة أو كاذبة معقولة أو غير معقولة. وهذا يتم على نحوين:

أحدهما عندما نستنتج المقدم من التالي كأن أقول:

إذا كان الصينيون يدينون بالبوذية، فهم كافرون،

ولكنهم كافرون.

فإذن هم يدينون بالبوذية

والوجه الثاني من الحجج الشرطية الفاسدة هو أنه متى كان من سلب المقدم استنتجنا سلب التالي من نحو:
إذا كان الصينيون يدينون بالبوذية فهم كافرون

ولكنهم لا يدينون بالبوذية

وإذن فهم ليسوا بكافرين

غير أنه قد يوجد من هذه الحجج ما يشبه أن يكون فيه خطأ من وجه آخر؛ فلا تكون مقنعة كل الإقناع، وقد اعتمد شيشرون هذا النمط من الحجج عندما أصدر قانونا ضد من يزورون الاقتراع العام. فدافع عن السيد مورينا المتهم بشراء الأصوات. وملخص حجة شيشرون تبدو مقنعة، وإن كان المنطقي راموس قد طعن في هذا الاستدلال، واعتبره رديئا، إذ تنطوي فيه من جهة المعنى جزئية مسقطة ورده إلى العبارات الآتية:

[وحينئذ يمكن أن ألام بحق، على أني تصرفت ضد القانون الذي أصدرته لو أني اعترفت بأن السيد مورينا اشترى الأصوات في الاقتراع، وأني لم أزل أبرر تصرفه.

ولكني أزعم بأنه لم يشتر الأصوات

وإذن لم أتصرف ضد قانوني]

ويشبه أن تكون هذه الحجة مشابهة للحجة التي يسوقها كل ملحد يسب. ويقول معتذرا

لو أني جحدت بأن الله موجود، لكنت شريرا

ولكني مهما سببت فإني لا أنكر بأن الله موجود

وإذن فإني لست شريرا

وهذه الحجة داحضة، لأن هناك رذائل أخرى تجعل الإنسان شريرا

ويشبه أن يكون هذا الاستدلال أقرب إلى حجة فيرجيل:

لو كان أهل طروادة جاءوا إلى إيطاليا ضد إرادة الآلهة لكانوا معاقبين،

ولكنهم لم يأتوا إليها ضد إرادة الآلهة

وإذن فهم ليسوا معاقبين.

وإذن يجب أن نكملها بشيء، وإلا كانت هذه الحجة مشابهة لهذا الاستدلال الذي لا يكون منتجا على الحقيقة:

لو كان يهودا دخل إلى التبشير بدون دعوة الرب

لقد كان لعنه الله

ولكنه لم يدخل إليه بدون دعوة الله

وإذن لم يلعنه الله

غير أن استدلال فيرجيل لم يكن رديئا، لأنه اعتبر أن الكبرى كما لو كان فيها شيء مسقطا في المعنى وهو:

وحينئذ فقط فإن أهل طروادة يكونون معاقبين، وغير مستحقين لعون الآلهة لو كانوا أتوا إلى إيطاليا ضد إرادتهم.

ولكنهم لم يجيئوا إليها ضد إرادتهم الآلهة

وإذن. . .

والأوجب أن نقول، والمعنى واحد، بأن الموجبة تقتضي في المعنى هذا السلب.

لو لم يكن أهل طروادة جاءوا إلى إيطاليا إلا بأمر الآلهة،

لم يكن عدلا أن يتخلى عنهم

ولكنهم لم يأتوا إليها إلا بأمر الآلهة

وإذن. . .

القياسات المنفصلة:

نسمي القياسات المنفصلة تلك التي تكون فيها القضية الأولى منفصلة أي التي تكون أجزاؤها مرتبطة بالأداة (إما) كما في قول شيشرون

إن من قتلوا قيصر إما أن يكونوا مرتكبي جريمة قتل الآباء وإما مدافعين عن الحرية

ولكن هؤلاء القتلة ليسوا مرتكبين لجريمة قتل الآباء

وإذن فإنهم كانوا مدافعين عن الحرية

وهذه القضايا نوعان: النوع الأول وهو أنه متى رفعنا الجزء الأول احتفظنا بالآخر كما رأينا في مثال شيشرون أو نحو:

جميع الأشرار يجب أن يعاقبوا إما في هذا العالم أو في العالم الآخر

ولكن يوجد من الأشرار من لا يعاقبون في هذا العالم

وإذن فإنهم يعاقبون في العالم الآخر

وغالبا ما يوجد في هذا النوع من القياسات ثلاثة أطراف وإذن فنحن نرفع اثنين لنحتفظ بواحد كما جاء في حجة القديس أوغسطين: إنه ينبغي إما ألا نصدق الأخيار، وإما نصدق أولئك الذين يكذبون في بعض الأوقات وإما أن نصدق من لم يكذبوا قط. والاحتمال الأول خطير، والثاني أحمق، وإذن يبقى الاحتمال الثالث.

والنوع الثاني، وإن كان ليس طبيعيا، وهو أننا نضع واحد من الطرفين لنرفع الآخر كما نقول:

إن القديس برنار لما شهد بأن الله أثبت بالمعجزات تبشيره بالحرب

الصليبية فقد يكون قديسا أو دجالا

ولكنه قديس

وإذن ليس هو دجالا

ولا تكون هذه القياسات المنفصلة قط كاذبة اللهم إذا كان الكذب في الكبرى التي يجوز أن يوجد التقسيم فيها غير صحيح، كأن يكون التقسيم بين الأطراف متقابلا من نحو:

يجب أن نطيع الأمراء فيما يأمرون به ضد قانون الإله

أو نثور ضدهم.

ولكن يجب ألا نطيعهم فيما يكون مضادا لقانون الإله

أو ولكن ألا نثور ضدهم،

وإذن يجب أن نطيعهم فيما يكون مضادا لقانون الإله.

وكلا الاستدلالين فاسدان، لأنه يوجد حد وسط في هذا الانفصال الذي راعاه الأولون من المسيحيين، وهو أن نصبر على جميع المصائب، ويكون لنا خيرا من معصية قانون الإله، وبدون أن نثور ضد الأمراء.

وهذه الاستدلالات المنفصلة هي أحد مصادر أخطاء معظم الناس.

القياسات المربوطة بالوصل:

ولا يوجد في هذه القياسات إلا نوع واحد، وهو أننا نأخذ قضية الوصل (العطف) المنفية فنثبت منها جزءاً لنرفع الآخر من نحو:

لا يمكن أن يخدم الإنسان الإله ويعبد المال معا.

ولكن البخيل عابد للمال

وإذن فإنه لا يخدم الله

وهذا النوع من الأقيسة لا ينتج شيئا بالضرورة متى رفعنا جزءا لنضع الآخر كما يظهر من المثال السابق:

لا يمكن أن يخدم الإنسان الإله وأن يكون عابدا للمال معا.

ولكن من يجودون به ليسوا عابدين له

وإذن فإنهم يخدمون الإله.

الفصل الثالث عشر

في القياسات التي تكون نتيجتها شرطية

قد بيننا بأن كل قياس لا يمكن أن يكون مؤلفا بأقل من ثلاث قضايا. ولكن هذا لا يصح إلا إذا كنا ننتج على وجه مطلق، لا أن ننتج بشرط ما. لأنه حينئذ يمكن أن تتضمن القضية الشرطية وحدها إحدى المقدمات، فضلا عن النتيجة، وقد تتضمن منها اثنين معا. مثلا فلو أردت أن أبرهن على أن القمر جسم خشن، وليس مصقولا كالمرآة، هكذا كما تخيله أرسطو، فإنه لا يمكنني أن نستنتج على وجه الإطلاق إلا من ثلاث قضايا:

كل جسم يعكس الضوء من كل جهة من جهاته فهو خشن، غير مستو

ولكن القمر يعكس الضوء من كل جهاته.

وإذن فإن القمر جسم خشن

ولكني لا أحتاج إلا إلى قضيتين لكي أنتج شرطيا على هذا النحو:

كل جسم يعكس الضوء من جميع جهاته خشن، وغير منتظم

وإذن إذا كان القمر يعكس الضوء من جميع جهاته فهم جسم خشن.

ويمكنني أيضا أن أجمع هذا الاستدلال في قضية واحدة على هذا النحو:

إذا كان كل جسم يعكس الضوء من جميع جهاته خشنا وكان القمر يعكس الضوء من جميع جهاته فيجب أن نقر بأنه ليس جسما مصقولا ولكنه خشن.

وقد يمكنني أن أربط واحدة من هذه القضايا بأداة التعليل من نحو: لأن؛ وإذ أن، .. من نحو:

إذا كان كل صديق مخلص مستعدا لأن يضحي بحياته من أجل صديقه، فلا يوجد قط صديق مخلص؛ إذ لا يوجد من هؤلاء الأصدقاء من يصل إلى هذا الحد..

وهذا الطريق في الاستدلال مشهور، وجميل جدا، مما يبين أنه ينبغي ألا نتصور بأنه لا يوجد استدلال إلا إذا كان هناك ثلاث قضايا منفصلة أو مرتبة على طريق المدرسيين، لأنه من اليقين أن هذه القضية وحدها تشتمل على هذا القياس بكامله:

كل صديق مخلص ينبغي أن يكون مستعدا للتضحية بحياته من أجل أصدقائه.

ولكن لا يوجد من الناس من هم مستعدون للتضحية بحياتهم من أجل أصدقائهم،

وإذن لا يوجد قط أصدقاء مخلصون.

والفارق الوحيد بين القياسات المطلقة والتي تكون فيها النتيجة متضمنة مع وإحدى المسلمات في قضية شرطية، هو أن القياسات من النوع الأول لا يمكن أن تسلم بكاملها إلا إذا اتفقنا على ما يراد أن نقتنع به، وهو النتيجة، في حين أنه في النوع الأخير يمكن أن نسلم بكل شيء بدون أن يكون من ألفها قد ربح شيئا، لأنه يبقى عليه أن يبرهن على أن الشرط الذي تتعلق به النتيجة المسلمة له هو شرط محقق؛ وصحيح.

وهكذا فإن هذه الحجج ليست على الحقيقة إلا تمهيدات لنتيجة مطلقة، ولكنها مخصوصة بهذه الحالة. ويجب أن نعترف بأن هذه الطرق في الاستدلال عادية جدا وطبيعية ولها هذا الامتياز وهي أنها لما كانت بعيدة عن مناخ المدرسيين فقد تقبلها الجمهور الغفير من الناس

ويمكن أن نستنتج على هذا النحو في جميع الأشكال وسائر الضروب. وهكذا ليست هناك قواعد يجب مراعاتها إلا قواعد الأشكال ذاتها. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ بأن النتيجة الشرطية لما كانت تشمل دائما على إحدى المقدمات، إضافة إلى النتيجة فغالبا ما تكون أحيانا الكبرى، وأحيانا الصغرى

وهذا ما سنراه في أمثلة متنوعة لكثير من النتائج الشرطية التي يمكن أن ننشئ إنتاجها من مأثور الكلام العام. وقد تكون النتيجة موجبة كما قد تكون سالبة.

ونبتدئ بالموجبة، وهي إما أن تكون قد وقع البرهان عليها أو أخذت مسلمة. والقضية هي

الموجبات: كل إحساس بالألم هو تفكير.

ونتنج منها على وجه الإيجاب

1) وإذن إذا كانت جميع الحيوانات تحس بالألم
كانت جميع الحيوانات تفكر Barbara.
2) وإذن إذا كانت بعض النباتات تحس بالألم
كانت بعض النباتات تفكر Darii.
3) وإذن إذا كان كل تفكير فعلا للنفس
كان الإحساس فعلا للنفس Barbara.
4) وإذن إذا كان كل إحساس بالألم شرا
كان بعض التفكير شرا Darapti
5) وإذن إذا كان بعض الإحساس في اليد التي تحترق
كان بعض التفكير في اليد التي تحترق Disamis

السوالب:

6) وإذن إذا كان لا شيء من التفكير في الجسم
كان لا شيء من الإحساس بالألم موجودا في الجسم Celarent
7) وإذن إذا كان لا شيء من الحيوان يفكر
كان لا شيء من الحيوان يحس بالألم Camestres.
8) وإذن إذا كان بعض أجزاء الإنسان لا يفكر
كان بعض أجزاء الإنسان لا يشعر بالألم Baroco.
9) وإذن إذا كان لا شيء من حركة المادة تفكيرا
كان لا شيء من الإحساس بالألم حركة للمادة Cesare
10) وإذن إذا كان لا شيء من الإحساس بالألم لذيذا
كان بعض التفكير ليس لذيذا Felapton.
11) وإذن إذا كان بعض الإحساس ليس إراديا
كان بعض التفكير ليس إراديا Bocardo.

ويمكن أيضا أن ننتج بعض النتائج الشرطية من هذه القولة المأثورة العامة: (كل إحساس بالألم هو تفكير). ولكن لما كانت هذه النتائج ليست طبيعية لم تستحق أن نوردها.

ومن هذه المواضع التي استنتجنا منها هذه النتائج وجدنا أن بعضها قد ينطوي على الصغرى، إضافة إلى النتيجة.

أعني 1، 2، 7، 8، وقد ينطوي بعضها الآخر على الكبرى وهي 3، 4، 5، 6، 9، 10، 11.

وأيضا يمكن أن نلاحظ النتائج الشرطية المختلفة التي يمكن أن تلزم عن قضية عامة سالبة من نحو هذا المثال:

[لا شيء من المادة يفكر]

1) وإذن إذا كانت كل نفس حيوانية مادة

فلا شيء من نفس الحيوان يفكرCelarent .

2) وإذن إذا كان بعض الأجزاء من الإنسان مادة

كان بعض هذه الأجزاء لا يفكر Ferio.

3) وإذن إذا كانت نفسنا تفكر

كانت نفسنا ليست مادة Cesare.

4) وإذن إذا كان بعض الأجزاء من الإنسان يفكر

كان بعض هذه الأجزاء ليست مادة Festino.

5) وإذن إذا كان كل من يشعر بالألم يفكر

كان لا شيء من المادة يحس بالألم Camestres.

6) وإذن إذا كانت كل مادة جوهرا

كان بعض الجوهر لا يفكر Felapton.

7) وإذن إذا كان بعض المادة علة لمعلولات كثيرة تظهر عجيبة

كان بعض ما هو علة لمعلولات عجيبة لا يفكر Ferison

ومن هذه الشرطيات لا توجد إلا الخامسة التي تنطوي على الكبرى إضافة إلى النتيجة. وسائر الشرطيات الأخرى تنطوي على الصغرى.

وأجود استعمال لهذه الأنواع من الاستدلالات هو أن نضطر من نريد أن نقنعه بشيء ما إلى أن يعترف أولا بصواب اللزوم الذي يمكن أن يسلم به دون أن يلتزم بغيره، لأننا لا نقترح عليه لزوما إلا بشرط مع انفصال وتجريد الحقيقة المادية مما تحتويه إن جاز هذا التعبير.

ومن هنا نهيئه لكي يقبل بسهولة النتيجة المطلقة التي يمكن أن يستنبطها أو أننا نضع المقدم لنثبت التالي أو نرفع التالي لنرفع المقدم.

وهكذا عندما يقر لي شخص ما بأنه لا شيء من المادة يفكر أستنتج من هذا، إذن وإذا كانت النفس من الحيوان تفكر وجب أن تكون النفس متمايزة عن المادة. ولما كان لا يمكن أن ينكر هذه النتيجة الشرطية، فإنه يجوز لي أن أستنبط هاتين النتيجتين المطلقتين.

لكن نفس الحيوان تفكر

و إذن فهي متمايزة عن المادة

أو عكس هذا:

لكن نفس الحيوان ليست متمايزة عن المادة

وإذن فهي لا تفكر

ومن هنا يتبين بأننا نحتاج إلى أربع قضايا حتى تتم لنا هذه الأنواع من الاستدلالات، وهي تثبت شيئا إثباتا مطلقا، غير أنه ينبغي ألا نضعها في مرتبة القياسات التي تسمى مركبة، لأن هذه القضايا الأربعة لا تشتمل من جهة المعنى على شيء زائد إلا ما هو موجود في هذه القضايا الثلاثة لقياس عام

لا شيء من المادة يفكر

وكل نفس حيوانية بهيمية فهي مادة

وإذن لا شيء من نفس بهيمية حيوانية يفكر

الفصل الرابع عشر

الضمائر: Enthymèmes والمقدمات المضمرة

قد ذكرنا قبل هذا بأن الضمير قياس كامل لما في ضمير السامع وفكره، ولكنه ناقص من جهة العبارة، لأننا نحذف منه بعض القضايا كما لو كانت واضحة ومشهورة، وكأن فكر من نتكلم معه يكملها بسهولة: وهذه الطريقة في الاحتجاج مشهورة في الأقاويل الخطبية والكتابية، حتى أنه من النادر، خلافا لذلك، أن نصرح بجميع القضايا فيها لأنها في العادة تكون من الوضوح عند افتراض المحذوف.

وتؤثر طبيعة الفكر الإنساني أن نترك له شيئا يكمله من عنده. وينبغي ألا نتخيل أن هذا الفكر يحتاج أن نعلمه كل شيء.

وهكذا فإن هذا الحذف يتملق كبرياء من نتحدث إليهم بأن نحيل شيئا ما إلى ذكائهم اختصارا للقول، مما يجعل الذكاء أكثر حيوية، ونشاطا. وهكذا نجد في بعض قصائد الشاعر أوفيد Ovide من مثل هذا الضمير: [لقد أنقذتك وإذن يمكن أن أفقدك]. وهذه حجة يمكن أن تؤلف على النحو التالي:

إن من يمكنه أن ينقذ يقدر أن يفقد

ولكن قد أنقذتك

وإذن أقدر أن أفقدك

وهذا التصريح رفع من هذا البيت كل مزية، والسبب في ذلك أن من مزايا الأسس الجمالية الجذابة للخطاب هو أن يكون مليئا بالدلالات والإشارات وأن يتيح الفرصة للفكر أن يقنص من المعاني مما لم تسعه العبارة. وخلافا لهذا فإن من مساوئ الخطاب أن يكون فارغا من الدلالات، وألا يتضمن من المعاني إلا النزر القليل مما لا يمكنه أن يتجنب في الأقيسة الفلسفية. ذلك أن حركة الفكر أسرع من اللسان، وتكفي قضية واحدة حتى يتصور منها اثنين، فتصير العبارة عن الثانية لغوا من القول، لأنها لا تتضمن معنى جديدا بالنسبة إليه؛ مما جعل هذه الأنواع من الأقيسة قليلة الاستعمال في

حياة الناس. ذلك أنهم وإن لم يشغلوا بها فكرهم، فإنهم ينأون عما يقلقهم، فيقتصرون عما هو ضروري في كل تخاطب وتفاهم.

وإذن فإن الضمائر هي الطريقة العادية المألوفة التي يعبر بها الناس عن استدلالاتهم، فيحذفون القضية التي يحكمون أنها ينبغي أن تكمل وتفهم بسهولة. وهذه القضية المحذوفة يمكن أن تكون تارة الكبرى، وتارة الصغرى، وأحيانا النتيجة. حتى وإن كان في هذه الحالة الأخيرة قد لا يسمى ضميرا. إذ تكون الحجة كلها، هي إلى حد ما متضمنة في المقدمتين الأوليتين.

وقد يقع أحيانا أن تدرج قضيتا الضمير في قضية واحدة كان أرسطو يسميها لهذا الغرض بالعبارة المضمرة ويسوق لها المثال:

أيها الفاني؛ لا تحتفظ بحقد خالد.

ويمكن تأليف هذه الحجة كاملة كما يلي:

إن كل من هو فان ينبغي ألا يحتفظ بحقد خالد

لكن أنت فان.

وإذن...

ويكون قياس الضمير كاملا:

إنك فان: إذن لا يكون حقدك خالدا.

الفصل الخامس عشر

في القياسات المؤلفة من أكثر من ثلاث قضايا

قد قلنا إن القياسات المؤلفة من أكثر من ثلاث قضايا تسمى بوجه عام الاستدلالات المتسلسلة Sorites . (مثل كومة قمح: هل حبة واحدة أو اثنتان أو ثلاثة هي كومة؟).

وينقسم هذا النوع من الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام:

1) التدرج المتسلسل مثل الأخذ من الكومة، وهذا النوع لا يمكن أن نضيف إليه شيئا أكثر مما ذكرناه في الفصل الأول من القسم الثالث من هذا الكتاب.

2) البرهان الأقرن أو الإحراج؛ وسنناقشه في الفصل التالي

3) والاستدلالات التي كان يسميها الإغريق بالسوفسطائية وهي تنطوي على حجة كلية مكونة من بعض القضايا. وسنتناولها أيضا في هذا الفصل

ولما كنا نضطر غالبا إلى حذف بعض القضايا الشديدة الوضوح من أقاويلنا فإنه من الضروري متى قدمنا مثل هذه القضايا، أن نصلها في ذات الوقت بأدلة حتى نمنع أن يفتر حماس من نتحدث إليهم، ولئلا يشعروا بالحرج، في معظم الأحوال، وذلك عندما نحاول أن نقنعهم بأسباب تبدو لهم كاذبة أو مشبوهة، لأنه مهما حاولنا أن نصحح هذه التعليلات فيما بعد، فإنه يكون من الخطر بالرغم من ذلك، أن يحصل هذا النفور في ذهنهم ولو لزمن قصير. لهذا من الأفضل أن تتبع الأدلة مباشرة هذه القضايا المشبوهة، لا أن تورد مفصولة عنها. إذ هذا الانفصال قد تحصل معه أيضا مساوئ أخرى يعسر الانفكاك عنها. منها أننا قد نضطر أن نكرر القضية التي نريد البرهنة عليها بدون فائدة. لذلك فإنه بدلا من أن يكون المنهاج هو أن نقترح حجة كاملة كما يفعل المدرسيون، ثم نبرهن على القضية المتنازع فيها والتي يعسر تقبلها. فإن المنهاج الذي نتبعه في أقاويلنا وأحاديثنا العادية هو أن توصل القضايا المشبوهة بالأدلة التي تثبتها، مما يجعل هذا النوع من الحجج مركبا من عدة قضايا، لأننا نصل بالقضية الكبرى

أدلتها هذه؛ ونصل بالصغرى أدلتها ثم من بعد ذلك نقوم بالإنتاج.

وهكذا يمكن أن نرد تأبين Oraison المصارع الرياضي ميلون Milon في الحجة المركبة التي الكبرى فيها هي أنه يسمح بقتل من يدبر لنا مكيدة وينصب لنا كمائن.

والأدلة على هذه الكبرى تستنبط من القانون الطبيعي، ومن حق الناس في الوجود، ومن الأمثلة.

والصغرى وهي أن محامي الشعب الروماني كلوديوس Clodius وضع كمائن للمصارع الروماني ميلون، وأدلة هذه الصغرى مأخوذة من حاشية كلوديوس وأشياعه.

والنتيجة هي أنه يسمح لمليون أن يقتل كلوديوس

وكذلك يمكن البرهنة على الخطيئة الأصلية عن طريق شقاء الأطفال حسب المنهاج الجدلي على النحو التالي:

- لا يمكن أن يعاقب الأطفال على خطئهم إلا ما جناه عليهم ميلادهم؛
- لكن الأطفال معاقبون،
- وإذن فذلك يكون بسبب خطيئة أصلية

ثم يجب أن نبرهن على القضية الكبرى والصغرى. ويتم الدليل على الكبرى بهذه الحجة ذات القضايا المنفصلة: إن شقاء الأطفال لا يمكن أن ينشأ إلا عن واحد من هذه العلل الأربعة:

- عن أخطاء سابقة ارتكبت في حياة أخرى
- أو عن عجز الإله الذي لا يقدر على أن يتكفل بالوفاء لهم
- أو عن ظلم الإله الذي يستعبدهم بدون سبب
- أو عن الخطيئة الأصلية

لكن من الكفر أن نقول إن الشقاء ناشئ عن العلل الثلاثة الأولى. وإذن لا يمكن أن يكون صادرا إلا عن العلة الرابعة التي هي الخطيئة الأصلية. أما الصغرى وهي أن الأطفال معاقبون فيمكن البرهنة عليها بإحصاء أنواع شقائهم.

ومن السهل أن نرى كم كان القديس أوغسطين حصيفا، حينما اقترح هذا الدليل عن الخطيئة الأصلية، اقتراحا فيه من اللطف والقوة ما جعلنا نحصره في حجة مركبة:

[إنه يجب أن نعتبر الأضعاف المضاعفة من الشرور التي ترهق الأطفال، وكم كانوا في سنواتهم الأولى ممتلئين بالزهو والكبرياء، وأنواع الآلام، وضروب الأوهام والمخاوف. ثم إنهم عندما يكبرون ويشرعون في خدمة الإله يغويهم الخطأ ويضعفهم العمل والأمل، وتغويهم الفاحشة حتى تلهب عواطفهم ويقض ظهرهم الغم والحزن، ويضلهم الكبر والزهو بأنفسهم ليسودوا ويعلو شأنهم، ومن يا ترى يستطيع أن يفسر بقليل من الكلام أنواع المصائب المختلفة التي تثقل كاهل ذرية آدم؟ وقد اضطرت بداهة هذا الشقاء الفلاسفة غير المؤمنين الذين لا يعلمون شيئا عن الخطيئة الأصلية، ولا يعتقدون وجودها، أن يقولوا: إننا خلقنا لنشقى ونتال العقاب الذي نستحقه بسبب الآثام التي ارتكبناها في حياة أخرى غير هذه الحياة. وهكذا فإن نفوسنا كانت متصلة بأجسام قابلة للانحلال والفناء انحلالا من جنس العذاب الذي يعذب به طغاة أهل طوكسان. إذ هم يربطون المعذبين بالأجسام الميتة وهم أحياء. ولكن هذا الرأي الذي يقول بأن النفوس متصلة بالأجسام، عقابا لها على ما ارتكبته في حياة أخرى سابقة هو رأي رفضه الحواريون.

ماذا يبقى إذن إن لم تكن العلة في هذه الشرور المخيفة إما ظلم الإله أو عجزه، وإما العقاب على أول خطيئة للإنسان. ولكن لما كان الله ليس ظلاما لعبيده ولا عاجزا، فإنه لم يبق إلا ما لا يريد الإنسان أن يعترف به. ولكن بالرغم من ذلك يجب أن يعترف كرها بأن هذا الحمل الثقيل الذي اضطر أبناء آدم أن يحملوه منذ أن خرجوا من رحم أمهاتهم إلى أن يرجعوا في يوم ما إلى رحم أمهم الأرض، لم يكن ليكتب عليهم لو لم يستحقوه بفعل الجريمة التي جاءوا بها من الخطيئة الأصلية].

الفصل السادس عشر

في قياس الإحراج

يمكن أن نعرف قياس الإحراج بكونه استدلالا مركبا تركيبا من شأنه أننا بعد أن نقسم فيه الكل إلى أجزائه نستطيع أن ننتج من الكل إيجابا أو سلبا، ما أنتجناه من كل جزء من أجزائه.

وذكرت في هذا الحد (ما أنتجناه من كل جزء من أجزائه) لنشير به إلى أننا لا نكتفي فيه بما أثبتناه فقط بل باستنتاج من كل جزء منه. ذلك لأننا لا نطلق على قياس الإحراج، أو الأقرن، في معناه الخاص إلا متى ما قلنا عن كل جزء من أجزائه بأنه يتأيد ويستند إلى سبب خاص.

مثلا إذا طلب إلينا أن نبرهن على أننا لا نكون سعداء في هذا العالم أمكن أن نسوق هذا الإحراج:

لا يمكن أن نعيش في هذا العالم إلا إذا انهمكنا في شهواتنا أو قاومناها،

فإن نحن انهمكنا فيها، شقينا، لأن هذا مخجل، ولا يمكن أن نرضي أنفسنا،

وإن نحن قاومناها شقينا، لأنه ليس هناك ما هو أشد شقاء من القيام بهذا الحرب الداخلية التي نضطر أن نخوضها باستمرار على ذاتنا،

وإذن لا يمكن أن توجد في هذه الحياة الدنيا سعادة حقيقية. وكذلك إذا طلب إلينا أن نبرهن على هذه القضية: [إن الرهبان الذين لا يعملون من أجل خلاص النفوس الموكول إليهم أمر توجيهها لا يقبل لهم عذر عند الله] فإننا نسلك هذا الطريق في الإنتاج من قياس الإحراج:

إما أن يكون الرهبان قادرين على تحمل هذه المسؤولية،

أو لا يكونون قادرين عليها،

فإن كانوا قادرين عليها فلا عذر لهم في عدم استخدامها،

وإن كانوا غير قادرين عليها لا يعذرون لكونهم قبلوا مسؤولية خطيرة لم يوفوا بها

وأيا كان الأمر، فلا يقبل لهم عذر عند الله، إذا لم يعملوا على خلاص النفوس الموكول إليهم أمر توجيهها.

إلا أنه يمكن أن نثير بعض الملاحظات على هذه الأصناف من الاستدلالات: منها أننا لا نصرح دائما بجميع القضايا التي تندرج تحتها. وهكذا نجد أشياء كثيرة مضمرة في هذا الإحراج المشهور لأحد الفلاسفة القدماء يبرهن فيه أن على الإنسان ألا يتدخل في الشؤون العامة للدولة:

لأنه إذا أخلص في القيام بعمله، اضطر إلى مخاصمة علية القوم

وإذا فشل في القيام بعمله، تعرض لغضب الله،

وإذن يجب ألا يتدخل في الشؤون العامة للدولة.

وكذلك نجد هذا الإحراج الذي نبرهن فيه على الامتناع والكف عن الزواج لأنه:

إذا كانت المرأة التي نتزوجها جميلة، حسده الناس عليها

وإذا كانت قبيحة لم تسره

وإذن يجب ألا يتزوج منها

وفي كل واحد من هذين القياسين الأقرنين، فإن القضية التي يجب أن تتضمن القسمة تكون مضمرة. وهذا أمر معتاد شائع. إذ الإضمار هنا سهل لما كان يشار إليه في القضايا الجزئية التي نعالج فيها كل جزء على حدة

وعلاوة على ذلك، وحتى تندرج النتيجة تحت المقدمات فإنه يجب أن نضمر ما هو أعم لكي يصلح للكل كما في المثال السابق:

إذا أخلص الإنسان في أداء عمله، اضطر إلى مخاصمة علية القوم فباء بالغضب منهم

وإذا فشل في أداء الواجب، كان خصما لله، وباء بغضبه

وإذن فإن التعرض للغضب في جميع الأحوال هو أن تتدخل في الشؤون العامة للدولة.

وهذا التنبيه مهم للحكم على قوة الإحراج، لأن ما يجعل هذه الحجة مثلا غير منتجة هو أننا لا نتعرض لمخاصمة علية القوم متى لم يمكن أن نتجنب هذا الغضب إلا بأن نكون خصوما لله.

والتنبيه الثاني هو أن كل إحراج يمكن أن يكون فاسدا.

وذلك بأن يقدم فيه عيبان: أولهما أنه متى كانت المنفصلة التي انبنى عليها الإحراج فاسدة باعتبارها لا تستغرق جميع الأجزاء للكل الذي تقسمه

وهكذا فإن الإحراج القائل بالامتناع عن الزواج لا ينتج، لأنه يمكن أن توجد نساء ليس هن من الجمال بحيث يحدثن الحسد ولا من القبح بحيث لا يدخلن السرور.

ولهذا السبب عينه يكون الإحراج فاسدا مما يستخدمه قدماء الفلاسفة لعدم الخوف من الموت؛ إذ يقولون:

إما أن نفسنا تفنى بفناء الجسم، وهكذا عندما نفقد إحساسنا نصير غير متأثرين بالألم.

وإما أن النفس إذا كانت تبقى بعد فناء الجسم، فإنها تكون أكثر سعادة مما لو كانت في الجسم، وإذن فإنه يجب ألا نخشى الموت.

وكما لاحظ مونطين فإنه من العمى ألا نتبين بأنه يمكن أن نتصور حالة ثالثة بين الحالتين، وهي أن النفس لما كانت تبقى بعد فناء الجسم، فهي توجد في حالة من الغم والبؤس، مما يجعلنا نخشى الموت خوفا من أن نسقط في هذه الحالة الثالثة.

و العيب الثاني الذي يمنع أن يكون قياس الإحراج غير منتج هو أنه يوجد متى كانت النتائج الجزئية لكل قسم على حدة ليست ضرورية. وهكذا ليس من الضروري أن تحدث المرأة الجميلة الحسد، لأنه يجوز أن تكون فاضلة وعاقلة وعفيفة حتى لا يكون لنا أي سبب في الاحتراز من عفتها.

وأيضا ليس من الضروري أنها إذا كانت قبيحة فإنها لا تسر زوجها، لأنه يجوز أن تكون لها مزايا أخرى من ذكاء وفضيلة مما يزيد من الإعجاب بها.

والتنبيه الثالث هو أن من يستخدم الإحراج عليه أن يحذر من أن ينقلب ضده. وهكذا فإن أرسطو قد بين أنه يمكن أن نقلب حجة الإحراج على الفيلسوف الذي لا يريد أن يتدخل في الشؤون العامة للدولة، لأنه يجوز أن نقول:

Si on s'y gouverne selon les règles corrompues des hommes, on

contentera les hommes.

Si on garde de la vraie justice, on contentera les Dieux.

Donc on s'en doit mêler.

فإذا حكمنا حسب القواعد الفاسدة للناس، أرضيناهم

وإذا اتبعنا العدالة الحقة، أرضينا الإلهة

وإذن يجب أن نتدخل في شؤون الناس العامة

إلا أن هذا القلب للحجة ليس معقولا، لأنه ليس من الفضيلة أن نرضي الناس ونعصى الله.

الفصل السابع عشر

في المواضع أو المنهاج الذي تقتنص بها الحجج وفي الوجه الذي يكون به هذا المنهاج قليل الاستعمال

إن ما يسميه علماء الخطابة والمناطقة، Loci argumentorum مواضع الحجج هو بعض المبادئ العامة التي يمكن أن نرد إليها سائر الأدلة ويستخدم في المواد المختلفة التي نعالجها. والجزء المنطقي الذي يسمى الابتكار ليس شيئا آخر غير ما يعلمونه في هذه المواضع.

وقد نازع راموس Ramus في هذا الموضوع أرسطو والفلاسفة المدرسيين، لأنهم إنما يعالجون المواضع بعد أن يكونوا قد وضعوا قواعد الحجج. واعترض عليهم بأنه يجب أن نفسر المواضع وما يخص الابتكار قبل أن نتناول هذه القواعد.

وتعليل راموس أنه يجب أن نحصل على المواد قبل أن نفكر في ترتيبها. والحال أن تفسير المواضع أو شرحها يعلمنا أن نحصل على هذه المادة، في حين أن قواعد الاحتجاج لا يمكن أن تعلمنا إلا ترتيبها وكيف يكون هذا الترتيب.

لكن هذا التعليل ضعيف جدا، لأنه وإن كان من الضروري أن نحصل على المادة لكي نرتبها، فإنه ليس من الضروري، بالرغم من ذلك أن نتعلم كيفية الحصول على المادة قبل أن نتعلم ترتيبها، لأنه لكي نتعلم ترتيب المادة، يكفي وجود بعض المواد العامة لنستخدمها كأمثلة. والحال أن الفكر والحس المشترك يقدمان دائما عنها شيئا كافيا بدون أن نحتاج إلى أن نستعيرها من أي فن ومن أي منهاج. وإذن يصح أن نحصل على مادة لنطبق عليها قواعد الاحتجاج، لكنه من الخطأ أن يكون من الضروري أن نحصل على هذه المادة عن طريق منهاج المواضع المشتركة.

وخلافا لذلك، يمكن أن نقول: إنه لما كان يعتقد أننا نتعلم في المواضع فن استخراج الحجج والقياسات فإنه يكون من الضروري أن نعرف قبل ذلك ما هي الحجة، وما هو القياس. ولكن يمكن أن نجيب بأن الطبيعة وحدها تقدم لنا معرفة عامة عن ماهية الاستدلال الذي يكفي لنفهم ما يقال عند الحديث على المواضع.

وإذن لا جدوى في أن نتنازع على أي نظام يجب أن نعالج المواضع، لأن هذا الأمر قليل الغناء هنا. إلا أنه يكون من الفائدة أن نفحص ما إذا كان ليس من المناسب أن نعالجها قط.

ونحن نعلم أن القدماء جعلوا من هذا المنهاج سرا من الأسرار، وأن شيشرون نفسه كان يختار هذا المنهاج على الجدل نفسه كما كان يعلمه الرواقيون، لأن هؤلاء لم يكونوا يتحدثون قط عن المواضع. وقد ذكر شيشرون أنه ينبغي أن نترك كل علم لا يقول لنا شيئا عن الفن الذي نحصل به على الحجج، ولا يخبرنا إلا عن خطاب يظن به أنه يعلم الحكم عليها.

ثم إن كوينتليان Quintilien ، وجميع الخطباء وكذلك أرسطو، والفلاسفة من بعده قد تحدثوا عن المواضع حتى أنه يشق علينا ألا نحس بإحساسهم حولها، وإن ظهر أن التجربة تعارضها. ويمكن أن نشهد على ذلك بأن معظم الأشخاص ممن قضوا وقتا عاديا في دراسة هذه المواضع، وتعلموا هذا المنهاج المصطنع قد حصلوا منه على أدلة مما كان يلقن عند المدرسيين. لأنه هل كان يمكن أن يوجد أحد يقول عنها شيئا على الحقيقة عندما يضطر أن يعالج موضوعا ما، إلا ويجب أن يتأمل هذه المواضع، وأن يبحث عن الأسباب والحجج التي تكون بالنظر إليه ضرورية.

ولنستشر المحامين والوعاظ الموجودين في عصرنا، وكذلك من يتحدثون ويكتبون، والذين تكون لهم مادة ما للكتابة ولست أدري ما إذا كان يمكن أن يوجد بينهم من كان يفكر في أن يؤلف حجة على سبيل العلة والمعلول والخاصة لكي يبرهن على ما يرغب أن يقنع به.

وأيضا كان كوينتليان، وإن كان يظهر من التقدير الشديد لهذا الفن فإنه يضطر إلى أن يعترف بأنه يجب ألا نتطرق إلى جميع هذه المواضع لنستخرج منها الحجج عندما نتناول مسألة معينة: [وأود أن ينظر الدارسون للخطابة بعين الاعتبار في أن سائر أشكال الحجج التي شرحتها لا يمكن أن توجد في كل حالة على حدة، وأنه عندما نتحدث عن موضوع ما، فإنه لا داعي لأن نعتبر كل نمط منفصل من الحجة، وأن نطرق كل باب لنرى ما إذا كان هنا احتمال لنبرهن على هذه النقطة أو تلك ما عدا متى وجدنا أنفسنا في حال مع دارسين متعلمين ليس لهم اطلاع على هذه الممارسة].

وصحيح أن جميع الحجج التي نعملها لهذه الغاية يمكن أن ترد إلى هذه المبادئ، وإلى الحدود والألفاظ العامة التي تسمى المواضع، إلا أنه ليس بواسطة هذا المنهاج يمكن أن يحصل عليها. فإن الطبيعة والنظر الصحيح والاعتبار المنتبه إلى الموضوع،

ومعرفة الحقائق المختلفة ـ كل هذا يحدثها. ثم إن الفن يردها إلى بعض الأجناس. حتى أنه يمكن أن نقول بحق عن المواضع ما كان القديس أوعسطين يقوله بوجه خاص عن قواعد الخطابة أو عن آرائها. إذ يقول: [إننا نجد أن قواعد البلاغة إنما تراعى في أقاويل الأشخاص من ذوي البلاغة حتى وإن لم يفكروا أن يستعملوها سواء علموها أو جهلوها. فإن هؤلاء الأشخاص يطبقون هذه القواعد لأنهم خطباء وبلغاء ولكنهم لا يستخدمونها ليكونوا فصحاء.]

فنحن إنما نمشي بطبعنا، كما لاحظ هذا القديس الجليل وعندما نسير فإننا نقوم ببعض الحركات المنتظمة من جسمنا. فلا يجدي نفعا أن نتعلم المشي، كأن نقول مثلا إنه يجب أن نرسل بعض القوى إلى الأعصاب، وأن نحرك بعض العضلات، وأن نقوم ببعض الحركات في المفاصل، وأن نقدم رجلا على أخرى، وأن نعتمد على إحداهما حينما تنطلق الأخرى. إذ أنه يجوز أن نشتق ونصوغ بعد القواعد بمراعاتنا ما صنعته الطبيعة لنا. ولكننا لا نقوم بهذه الأفعال قط بمعونة هذه القواعد. وهكذا فنحن نتناول جميع المواضع في أقاويلنا وخطبنا العادية، ولا نستطيع أن نقول شيئا عندما نوردها، ولكن ليس لأننا عندما نتأملها قصدا ننتج هذه الأفكار: إن هذا التأمل لا ينفع إلا في إبطاء حرارة الفكر وتعويقه عن أن يجد الأسباب الحية والطبيعية التي هي تحسين وزخرفة لكل نوع من أنواع الأقاويل.

وهكذا تجد الشعراء بفطرتهم يستعملون هذا المنهاج. وقد كان الشاعر فيرجل في الكتاب التاسع من عمله: الإنياد Enéïde قد وضع كلامه المليء بالحركة والعواطف على لسان نيسوس: Nisus، بعد أن قدم Euriale أوريال الذي فوجئ وأحاط به أعداؤه، الذين تهيأوا لأن يأخذوا بثأرهم على قتله لأصدقائهم هو وصديقه نيسوس

[إني أنا الذي فعلت كل شيء، فكروا علي بحديدكم،
يا أهل روتيول ! إني المذنب الوحيد، أما أوريال
فهو لم يجسر علي شيء، ولم يقدر على شيء، وإني
أشهد هذه السماء ونجومها التي ترى كل شيء:
إنه لم يفعل سوى أن أحب صديقه الشقي]

وهذه حجة، كما قال راموس، منبنية على العلة الفاعلة ولكننا نستطيع أن نحكم على وجه التأكيد، بأن فيرجل، لم يفكر قط عندما كتب هذه الأشعار، في موضع العلة الفاعلة، ولم يكن له أن يؤلف هذه الروائع الشعرية لو كان توقف باحثا فيها عن هذه الفكرة. وإذن فمن الضروري، لإنتاج مثل هذه الأشعار النبيلة والحيوية ألا ينسى هذه

القواعد فحسب، لو كان عرفها، بل كان عليه أيضا أن ينسى ذاته حتى ينفعل بما قدمه

وفي الحقيقة فإن الاستعمال القليل الذي يتناول به الناس هذا المنهاج للمواضع منذ أن عثروا عليه منذ زمن بعيد، ودرسوه في معاهد السكولائيين ما هو إلا دليل واضح على انه قليل النفع وعقيم. ولكن عندما نحرص على تطبيقه لنستخرج به الثمرة التي نستفيدها به، فإننا لا نتبين أننا يمكننا أن نصل منه إلى شيء مفيد في الحقيقة وذي تقدير. ذلك أن كل ما يمكن أن ندعي لهذا المنهاج هو أن نجد في كل غرض أفكارا عامة مختلفة عادية وبعيدة جدا حتى إنها أشبه ما تكون بما يحصل به أصحاب لول بواسطة جداولهم. والحال أنه مهما تكن فائدته في الحصول على هذه الكثرة من العموميات فإنه لا شيء يكون أكثر فسادا للحكم منه.

وكما أنه لا شيء يخنق البذور الطيبة أكثر مما تخنقها كثرة الأعشاب الرديئة، فكذلك لاشيء يجعل الفكر أكثر عقما للأفكار الصائبة والمتينة من هذه الخصوبة الرديئة للأفكار العامة. إذ الفكر يتعود هذه السهولة ولا يقوم بأي مجهود ليعثر على الأسباب الخاصة والطبيعية التي لا يمكن أن تكتشف إلا بالنظر المنتبه في موضوعه. ويجب أن نعتبر بأن هذه الوفرة التي نطلبها بواسطة هذه المواضع هي قليلة الفائدة، مما لا يعوز معظم الناس. ونحن إنما نخطئ فيها بالإفراط أكثر مما نخطئ بالتفريط. والأقاويل التي نؤلفها بموجبها تكون مشحونة بمادة عديمة الجدوى. وهكذا يكون من الأفيد لتكوين الناس في الخطابة الصحيحة أن نعلمهم أن يسكتوا بدل أن يتكلموا أعني أن يحذفوا الأفكار المنحطة بدل أن ينتجوا ما هو أشبه بالأكوام المختلطة من الاستدلالات الجيدة والفاسدة مما تمتلئ به الكتب والأقاويل الخطبية.

ولما كان استعمال المواضع لا يمكن أن يستخدم إلا لإيجاد مثل هذه الأنواع من الأفكار، فإنه يحسن أن نعرف ما يقال عنها، لأن كثيرا من الأشخاص المشهورين قد تحدثوا عنها حتى صارت ضرورية، ويجب ألا نجهل شيئا عاما مثل هذه المواضع. إلا أنه لا شيء أسخف من استعمالها في التخاطب على نوع من الإفراط كما يفعل أصحاب لول في لهجهم بالمحمولات أو المقولات العامة التي هي أنواع من المواضع. وسهولة الكلام قي كل شيء، ومحاولة إيجاد سبب لكل شيء، مما يتبجح به هؤلاء الأشخاص لهي سهولة تطبع كل تفكير رديء أدنى من مستوى الحيوان.

لذلك فإن كل مزية تستخرج من هذه المواضع ترتد في الأعم الأغلب إلى أن تكون لنا عنها فكرة عامة ربما تستخدم، بدون أن نفكر فيها عند مواجهة المادة التي نتطرق إليها وننظر في جهاتها وأقسامها.

الفصل الثامن عشر

تقسيم المواضع إلى مواضع نحوية ومنطقية وميتافيزيقية

يقسم الذين تناولوا المواضع إلى عدة أقسام؛ والتقسيم الذي اتبعه شيشرون في مقالاته عن الابتكار، وفي مقاله الثاني عن الخطيب، وكذلك ما ذكره كونتليان في مقاله الخامس من نظامه هو تقسيم تعوزه المنهاجية إلا أنه تقسيم أكثر فائدة من قسمة بارو Barreau الذي أورد أقاويل لإبراز تقسيمه؛ وأشنع هذه التقسيمات ما قام به راموس الذي فرع قسمته إلى درجة الحيرة.

إلا أننا سنأخذ تقسيما يشبه أن يكون مناسبا لفيلسوف ألماني دقيق التحري قويا متينا يدعي Glauberge غلوبرج وقع في كتابه في المنطق، وقد وجدته عندما كنت قد شرعت في طبع هذا الكتاب. وترجع المواضع التي استخرجت منه إلى النحو أو المنطق أو الميتافرزيقا.

المواضع النحوية:

والمواضع النحوية هي أصول الكلمات والألفاظ المشتقة من أصل واحد، وتسمى هذه الأصول بالتصاريف في اللغة اللاتينية والإغريقية. ويقع أخذ الحجة من أصول الكلمات عندما نقول مثلا بأن كثيرا من الناس لا يتمتعون باللهو إطلاقا، بالمعنى القوي لهذه الكلمة، لأن معنى أن يلهو الإنسان هو أن ينشغل عن الاهتمامات الجادة، ولا ينهمك قط في عمل ما على نحو جدي

وكذلك فإن الألفاظ المشتقة من أصل واحد تستخدم في الحصول على الأفكار من نحو: أي هو أحق بالشفقة هل هو المشفق أم المشفق عليه؟ وأي هو أحق بأن يشفق عليه أكثر من المشفق المتكبر.

المواضع المنطقية:

إن المواضع المنطقية هي الحدود الكلية: الجنس، والنوع والفصل والخاصة

والعرض والتعريف والقسمة. ولما كانت هذه الأبواب قد شرحناها فيما سبق فليس من الضروري أن نتناولها هنا مرة أخرى. غير أنه يجب أن نلاحظ أنه يمكن أن نصل في العادة بهذه المواضع بعض الأقاويل المأثورة العامة Maximesبحسب معرفتها، ليس لأنها نافعة جدا بل لأنها متعارفة عند كافة الناس. وقد ذكرنا بعضها تحت أسماء أخرى، لكن يجب أن نتعرض لها تحت أسمائها المشهورة العادية.

1) إن ما يثبت أو يسلب عن الجنس يوجب أو ينفي عن النوع. فما يناسب جميع الناس يلائم كبراءهم؛ لكن لا يمكنهم أن يزعموا الفضل أو المزايا التي هي عالية على الناس.

2) عندما نبطل الجنس نبطل النوع أيضا: إن من لا يحكم قط بشيء، لا يحكم حكما رديئا، وإن من لا يتكلم بشيء قط لا يتكلم على نحو متمايز.

3) عندما نبطل جميع الأنواع نبطل جنسها: إن الصور التي نطلق عليها الجواهر (ما عدا النفس العاقلة) ليست جسما ولا نفسا وإذن ليست هي جواهر.

4) إذا أمكن أن نثبت أو ننفي عن شيء ما الفصول الكلية (التامة) أمكن أن نثبت لها أو ننفي عنها النوع: إن الامتداد لا يناسب الفكر وإذن ليس هو مادة

5) إذا أمكن أن نوجب أو نسلب عن شيء ما الخاصة أمكن أن نوجب له أو ننفي عنه النوع: لما كان من المحال أن نتصور نصف التفكير، ولا فكرة دائرية، أومربعة، كان من المحال أن يكون شيئا من ذلك جسما.

6) إننا نوجب أو نسلب المعرف عما يثبته أو ينفيه التعريف: إن هناك قلة من الناس العادلين؛ لأن هناك قلة من لهم آراء ثابتة وجازمة في أن يردوا لكل ذي حق حقه،

المواضيع الميتافيزيقية:

إن المواضيع الميتافيزيقية هي بعض الحدود العامة المناسبة لكل الموجودات التي ننسب إليها كثيرا من الحجج: من نحو العلل والمعلولات، والكل وأجزائه، وتقابل الحدود. والأفيد لنا هو أن نعرف عنها بعض التقسيمات العامة وبالأخص العلل.

والتعريفات التي تعطى في مدارس السكولائيين إلى العلل هي من نحو: إن العلة هي ما يحدث المعلول أو ما به يتقوم الشيء، وهي تعريفات قليلة الوضوح. ومن الصعب أن ننظر كيف تناسب هذه التعريفات جميع أجناس العلة: حتى إنه يكون من الأفضل أن نترك هذا اللفظ بدون تحديد لأن الفكرة التي لنا عن العلة هي أوضح من التعريفات التي نسوقها لها.

لكن تقسيم العلل إلى أربعة أنواع: العلة الغائية، والفاعلة والمادية والصورية هي من الشهرة حتى إنه من الضروري أن نطلع عليها. ونسمي العلة الغائية ما ينتهي إليه الشيء الموجود. وهناك غايات هي أصول ومبادئ ننظر إليها على أنها أساسية، وهناك غايات تابعة ثانوية لا نعتبرها إلا فضلة زائدة.

وما نظن أننا نفعله أو نحصل عليه يسمى غايات متعلقة بمصلحتنا. وهكذا فإن الصحة هي غاية الطب،لأن الطب يحصل عليها. والذي نخدم من أجله يسمى غاية باعثة والإنسان غاية للطب في هذا المعنى، لأن الطب إنما يقصد أن يحمل له الشفاء.

ولا شيء أكثر اعتيادا من أن نستنبط حججا من العلة الغائية أو لنبين أن شيئا ما ناقصا كأن يكون قول ما رديئا عندما لا يكون من شأنه أن يقنع أو لنبين أنه من الراجح أن شخصا ما قام أو سيقوم بفعل ما. لأن هذا الفعل مطابق للغاية التي اعتاد أن يحددها لنفسه. ومن هنا نشأت هذه القولة المشهورة لقاض من قضاة روما: بأن على الإنسان أن يفحص قبل كل شيء البواعث: cui bono أي ما هي النية التي حملت الإنسان على أن يفعل هذا الشيء، لأن الناس عادة ما يتصرفون حسب مقاصدهم ومصالحهم، أو لنبين خلافا لذلك أنه لا ينبغي أن نتهم إنسانا على فعله، لأن هذا الفعل مخالف للغاية.

وهناك طرق أخرى للاستدلال بالغاية يمكن أن يكتشفها الحس السليم على نحو أفضل مما تقدمه القواعد، وهذا يصدق على سائر المواضع الأخرى.

والعلة الفاعلة هي التي تحدث شيئا آخر ويمكن أن نستنبط من هذه العلة حججا عندما نبين أن المعلول لم يوجد، لأنه لم توجد له علة كافية أو أن هذا المعلول وجد أو سيوجد إذا بيننا أن جميع علله موجودة. فإذا كانت هذه العلل ضرورية، كانت الحجة ضرورية، وإذا كانت ممكنة وحرة كان المعلول محتملا.

وهناك أنواع عديدة من العلل الفاعلة يحسن أن نعرف أسماءها.

عندما خلق الله آدم كانت هذه العلة كاملة كلية، لأن الله لا يشرك في خلقه أحدا. لكن الأب والأم إنما يكونان عللا جزئية لابنهما. إذ يحتاج أحدهما للآخر. والشمس علة للضوء، ولكنها ليست إلا علة عارضة لموت إنسان ما. وتقتله حرارتها، لأنه تعرض لها على نحو سيئ. والأب علة قريبة لابنه، والجد علة بعيدة له، والأم علة منتجة ومولدة والخادمة علة محافظة. والأب علة مواطئة إزاء أبنائه، لأنهم يشبهونه بالطبع.

والله تعالى علة محتملة بالنسبة للمخلوقات لأن المخلوقات لا تكون من طبيعة الله. والصانع علة أولية لعمله؛ وأدواته ليست إلا علة أداتية. والهواء الذي يدخل إلى

آلات الأرغن هو علة كلية لتوافق أصوات الأرغن، وائتلافها. والترتيب المخصوص لكل أنبوب من أنابيب الأرغن والعازف عليه كلاهما علل جزئية تحدد العلة الكلية.

والشمس علة طبيعية. والإنسان علة عقلية لما يحكم به. والنار التي تحرق الخشب هي علة ضرورية. والإنسان الماشي هو علة حرة. والشمس التي تضيء الغرفة علة خاصة بنورها، وفتحة النافذة ليست إلا شرطا، بدونه لا يكون هناك معلول.

والنار التي تحرق منزلا هي علة فيزيائية للإحراق، والإنسان الذي أشعل النار هو علة معنوية.

وغالبا ما نذكر كذلك العلة الفاعلة، وأنها علة نموذجية وهي مثال نقصد أن نحتذي به عملا كتخطيط بناية يهدف المهندس المعماري أن يعمل مثله. وبوجه عام ما يخرج إلى الوجود هي علة كيان موضوعي بسبب ما لنا من فكرة عنه أو أية صورة أخرى كما أن الملك لويس الرابع عشر هو علة نموذجية للوحة الصورة.

أما العلة المادية فهي ما به يتكون الشيء كأن نقول إن الذهب هو مادة لكأس من ذهب، فما يناسب أو لا يناسب مادة ما قد يناسب أو لا يناسب الأشياء المؤلفة منه.

والصورة هي ما يجعل شيئا على هذا النحو ويميزه عن أغياره سواء أكان موجودا على الحقيقة متمايزا عن المادة حسب رأي المدرسيين أو كان ترتيبا للأجزاء فقط. وبمعرفة هذه الصورة يجب أن نفسر خواصها.

ومثل ما يوجد من المعلولات المختلفة مثل ما يوجد من العلل فهذه الألفاظ منعكسة. والطريقة العادية لاستنباط الحجج منها هو أن نبين أنه إذا وجد المعلول وجدت العلة، إذ لا شيء يمكن أن يوجد بدون علة. وأيضا يمكن أن نبرهن أن العلة تكون إما صحيحة أو فاسدة، متى كانت معلولاتها إما صحيحة أو فاسدة مما لا يصدق دائما في العلل عن طريق العرض.

وقد تحدثنا كثيرا عن الكل وأجزائه في الفصل المتعلق بالقسمة. وعلى ذلك لا داعي لأن نضيف إليها هنا شيئا.

وحدود التقابل أربعة أصناف:

العلاقة (أو الإضافة) مثل الأب والابن والعبد والسيد. والتضاد مثل البارد والحار والسليم والمريض. والعدم مثل الحياة والموت، البصر والعمى، السمع والصمم والعلم والجهل والتناقض ويقوم على حد ومجرد سلبه؛ يرى، ولا يرى.

والفرق الموجود بين هذين النمطين الأخيرين من التقابل هو أن الحدود العدمية تتضمن سلب صورة في الموضوع الذي شأنه أن يقبلها في حين أن السوالب من المتقابلات الأخرى لا تلحظ فيها هذه الملكة. لذلك لا يجوز أن نقول أن الحجر هو أعمى أو ميت، لأنه ليست له ملكة أو قوة على البصر ولا على الحياة.

ولما كانت هذه الحدود متقابلة، فنحن نستخدم أحدها لنسلب الآخر. أما الحدود المتناقضة فلها هذه الخاصية: أننا عندما نرفع أحد الحدود نثبت الآخر. وهناك أنواع كثيرة من المشابهات والمقارنات. إذ نحن نقارن الأشياء على أنها إما متساوية أو غير متساوية، ونبرهن على أن ما يناسب أو لا يناسب شيئا مساويا، يناسب أو لا يناسب شيئا آخر هو ذات مساوية أو مشابهة للأول. وفي الأشياء غير المتساوية نبرهن سلبا على أن ما هو محتمل غير موجود، وأن ما هو أقل احتمالا هو بالأولى غير موجود. وكذلك نبرهن إيجابا على أن ما هو أقل احتمالا موجود. وما هو أكثر احتمالا يكون كذلك موجودا. ونستعمل عادة عدم التشابه والاختلاف لنطيل ما يريد الآخرون أن يثبتوه عن طريق التشابه كما نبطل الحجة التي تستنبطها من قرار محكمة عندما نبين أن هذا القرار موضوع الحالة غير الحالة المطروحة علينا.

وبالإجمال فإن هذا يكفي فيما قلنا عن المواضع. وهناك أشياء ليست نافعة يجب الاطلاع عليها على نحو من هذه الطريقة التي عرضناها ومن يرغب في الزيادة يمكن أن يحصل عليها عند الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع بعناية. غير أننا لا ننصح أحدا أن يطلبها في كتاب الجدل (المواضع) لأرسطو. لأن مقالات هذا الكتاب مختلطة جدا. إلا أن هناك شيئا طريفا حول هذا الموضوع في المقالة الأولى من كتابه في الخطابة حيث يمكن أن نتعلم فيه مختلف الطرائق التي نظهر بها ما إذا كان شيء ما نافعا، ولذيذا وأكبر وأصغر. غير أنه مهما يكن الأمر فقد لا نحصل بهذا الطريق على أية معرفة متينة.

الفصل التاسع عشر

في الطرق المختلفة للاستدلال الفاسد والتي تسمى سفسطة

وإذ كنا نعلم قواعد الاستدلال الصحيح فلا يصعب علينا أن نعرف الاستدلالات الفاسدة. غير أن الأمثلة التي ينبغي أن نتجنبها، لما كانت قد ترجح كثيرا على الأمثلة التي ينبغي أن نحاكيها، فإنه من المفيد أن نقدم الأصول الأساسية للاستدلالات الفاسدة التي تسمى السفسطة أو المغالطات، لأن إيرادها يسهل علينا أن نتجنبها. وسأردها إلى سبع مغلطات أو ثمانية، إذ بعضها لا يستحق أن يذكر.

1) البرهنة على غير المطلوب:

يسمي أرسطو هذا الصنف من السفسطة قلة العلم بشروط التبكيت أي الجهل بما يجب أن نبرهن عليه ضد خصمنا. وهذا عيب معتاد في سائر خصومات الناس. فنحن نتخاصم بحدة. وأحيانا قد لا يفهم بعضنا بعضا. وقد يجعلنا الانفعال أو سوء النية ننسب إلى خصمنا ما هو بعيد عن رأيه، فلا نتمكن من إلحاق الهزيمة به على نحو كامل. أو قد نلصق به بعض النتائج التي نتوهم أننا أخذناها من مذهبه، مع أنه لا يعترف بها وينكرها؛ وكل هذا يرجع إلى نوع أول من السفسطة ينبغي أن يتلافاه الإنسان الصادق في كل شيء.

وكنا نود لو أن أرسطو نفسه تجنب هذا العيب الذي نبه عليه كثيرا؛ إذ لا يمكن أن نخفي بأنه جادل كثيرا من الفلاسفة القدماء وقد أورد آراءهم على غير وجهها وغير موثقة ولا صادقة. فهو قد ناقض بارمينيد وماليسوس لأنهما لم يقبلا إلا مبدأ واحدا لجميع الأشياء كما لو كانا يفهمان من هنا بأن المبدأ هو ما تتألف منه الأشياء بدل أن يكونا قد فهما المبدأ الواحد على أنه أصل صدرت عنه الأشياء وهو الله.

ويتهم أرسطو جميع القدماء بكونهم لم يتفطنوا إلى معنى العدم، وخاصة عدم أحد مبادئ الأشياء الطبيعية، فعامل القدماء، لإغفالهم هذا المبدأ بكونهم سذجا ومن أبناء

القرى الأفظاظ. ولكن من يظن أن ما قدمه لنا على أنه سر عظيم كان مجهولا إلى وقته، لا يجوز قط أن يجهله مثل هؤلاء الناس؛ لأنه من المحال ألا نرى المادة التي نصنع منها المائدة على أنها هي عدم الصورة أعني عدم صورة المائدة، إذ المادة ليست مائدة قبل أن نصنع منها المائدة وصحيح أن القدماء لم يجرؤوا على القول بهذه المعرفة لغاية أن يفسروا مبادئ الأشياء الطبيعية. لأنه لا شيء في الحقيقة يصلح لتفسيرها يكون أقل من هذا التفسير، لأنه من البيان حتى أننا نعرف عنه أفضل من معرفتنا كيف نصنع ساعة لنقول عن المادة المستخدمة فيها أنها لم تكن ساعة من قبل أن تصنع منها هذه الآلة.

وإذن فإنه لظلم كبير من أرسطو أن يأخذ على هؤلاء الفلاسفة الأقدميين كونهم جهلوا أشياء من المحال أن يغفلوا عنها وأن يتهمهم بكونهم لم يجهدوا أنفسهم حتى يفسروا الطبيعة، وأن يستخدموا مبدأ لا يفسر شيئا. إنه وهم وسفسطة أن ينتج للناس مثل هذا المبدأ وهو مقولة العدم، وكأنها سر من الأسرار. لأن هذا المبدأ لا يبحث عنه متى أردنا اكتشاف مبادئ الطبيعة إذ يفترض كشيء معروف: أفلا يوجد الشيء قبل أن يصنع؟ لكن ما يبحث عنه ويراد معرفته هو أي مبادئ يتألف منها شيء ما؟ وما هي العلة المحدثة له؟

وأيضا هل وجد قط تمثال مثلا، وأردنا أن نعلم أحدا من الناس الكيفية التي ينحت بها، وقدمنا له الدرس الأول في النحت مما يريد لنا أرسطو أن نبتدئ به، وهو تفسير سائر أعمال الطبيعة. فنقول له: يا صديقنا: إن أول شيء يجب أن نعرفه هو أنك لكي تنحت تمثالا ينبغي أن تختار صخرة رخام لم تصنع بعد تمثالا تريد أن تنحتها كذلك.

2) افتراض المطلوب على أنه حق:

وهو ما يسميه أرسطو المصادرة على المطلوب، مما يتبين لنا أنه مضاد تماما للعقل، لأنه في كل استدلال، فإن ما يستخدم في البرهنة ينبغي أن يكون أكثر وضوحا ومعرفة مما نريد البرهنة عليه. غير أن جاليلي قد اتهم أرسطو بحق لكونه هو ذاته قد وقع في الغلط، عندما حاول البرهنة بهذه الحجة على أن الأرض توجد في مركز العالم حينما قال:

- إن طبيعة الأشياء الثقيلة تميل بطبعها إلى مركز العالم والأشياء الخفيفة تبتعد عنه.

- لكن التجربة تبين لنا أن الأشياء الثقيلة تميل إلى مركز الأرض والأشياء الخفيفة تبتعد عنها.

وإذن فإن مركز الأرض هو نفسه مركز العالم.

ومن الواضح أنه يوجد في كبرى هذه الحجة مصادرة على المطلوب ظاهرة. ذلك أننا نرى جيدا أن الأشياء الثقيلة تميل إلى مركز الأرض. ولكن من أين علم أرسطو أنها تميل إلى مركز العالم لو لم يفترض بأن مركز الأرض هو نفسه مركز العالم؟ وهذه هي النتيجة نفسها التي أراد أرسطو أن يبرهن عليها.

وأيضا هناك أنواع أخرى للمصادرة على المطلوب نجدها في كثير من الحجج مما يستخدم في البرهنة على بعض الأجناس الغريبة للجواهر مما يسميه المدرسيون (الصور الجوهرية) يظن بها أنها جسمانية، وإن كانت هي ذاتها ليست من الأجسام في شيء مما جعلها عصية على الفهم. إذ يقولون لو لم تكن هناك صور جوهرية لم يكن هناك تكون: لكن يوجد تكون في العالم وإذن فهناك صور جوهرية.

وما يلزمنا أن نبينه هو أن نميز اللبس الحاصل في لفظ التكون حتى نتأكد أن هذه الحجة ليست إلا مصادرة على المطلوب خالصة. وذلك أنه إذا كنا نقصد بلفظ التكون إنتاجا طبيعيا لكل جديد في الطبيعة، كإنتاج فرخ الدجاج الذي يتكون في البيضة، فقد يصح أن نقول إن هناك تكونا ما بهذا المعنى ولكن لا يجوز أن نستنبط من ذلك بأنه توجد صور جوهرية، لأن مجرد ترتيب الأجزاء بواسطة الطبيعة قد يحدث هذه الكليات الجديدة، وهذه المخلوقات الطبيعية الجديدة.

لكننا إن كنا نقصد بلفظ التكون، - كما يعنيه عادة المدرسيون - إنتاج جوهر جديد لم يكن من قبل، أعني هذه الصور الجوهرية، فإننا نفترض بالضبط ما هو مطلوب لأنه، من الواضح أن من ينكر الصور الجوهرية لا يمكن أن يسلم بأن الطبيعة تحدث صورا جوهرية. وقد نميل بهذه الحجة إلى الاعتراف بأنه من الممكن أن نصل إلى نتيجة مضادة من هذا القبيل. فنقول: لو وجدت صور جوهرية لكانت الطبيعة تنتج جواهر لم تكن موجودة من قبل، لكن الطبيعة لا يمكنها أن تنتج جواهر جديدة، لأن هذا يكون نوعا من الخلق، ومن ثم لا توجد صورة جوهرية.

وهذه حجة أخرى من نفس النوع. فهم يقولون: إذا لم توجد صورة جوهرية، لم تكن الموجودات الطبيعية كليات مما يسمونه: ما بالذات، والكلي بالذات، بل تكون موجودات عن طريق العرض. ولكن هذه الموجودات هي بالذات. وإذن هناك صور جوهرية.

إلا أنه يجب أن نسأل من يستخدمون هذه الحجة. ونطالبهم بأن يفسروا لنا ما يقصدونه بلفظ: ما بالذات، والكلي بالذات. ذلك لأنهم إن كانوا يعنون، كما يقولون، موجودا مركبا من المادة والصورة فمن الواضح أن هذا مصادرة على المطلوب. إذ قولهم هذا يؤول إلى ما يلي:

- إذا لم توجد صور جوهرية لم تكن الموجودات الطبيعية مكونة من مادة وصورة جوهرية.
- لكنها مكونة من مادة وصور جوهرية

وإذن توجد صور جوهرية

فإن كان لهم ما يقولون غير هذا، فليتقدموا به، وسنرى أنهم لا يبرهنون على شيء.

ويحق لنا أن نتوقف قليلا حتى نتبين ضعف هذه الحجج التي يثبتون بها في مدارسهم هذه الأنواع من الجواهر التي لا تنكشف بالحواس ولا بالعقل. ولا يمكن أن نعرف عنها شيئا ما سوى أنها تسمى صورا جوهرية. ومع أن من يدافعون عنها، إنما يفعلون في ذلك عن حسن نية فإن الأسس التي يستخدمونها والأفكار التي يعطونها عن هذه الصور تؤدي إلى تعتيم وبلبلة الحجج الأكثر قوة وصلابة وأشد إقناعا فيما يخص خلود النفس، وهي حجج مأخوذة من تمايز الأجسام والنفوس؛ ومن استحالة أن يوجد جوهر ليس ماديا، ولا يفني بسبب التغييرات الطارئة على المادة. لأنه بواسطة هذه الصور الجوهرية، قد نقدم، بغير تفكير، للملاحدة، أمثلة عن الجواهر التي تفسد، وهي ليست مادية بوجه خاص. وبها ننسب إلى الحيوانات معاني لا متناهية أعني أفعالا روحية محضة. لذلك من الأفيد بالنسبة للدين، وبالنسبة لإقناع الكافرين والملاحدة أن ننتزع منهم هذه الإجابة بأن نبين لهم: إنه لا شيء أنكر وأردأ أساسا من هذه الجواهر الفانية التي تسمى صورا جوهرية.

وأيضا يمكن أن نسوق لهذا النوع من السفسطة وأن نصنف تحتها سائر الحجج التي نستنبطها من مبدأ مختلف عما هو المطلوب. ولكن هذا المبدأ متنازع فيه على الأقل فيما يخص محل النزاع: مثلا هناك مذهبان ثابتان بين الكاثوليك: أحدهما هو أن جميع أركان الإيمان لا يمكن أن نبرهن عليها بالكتاب المقدس وحده. وثانيهما أن من ركن الإيمان أن يعمد الأطفال. وإذن من فساد الاستدلال عند القائلين بتجديد التعميد أن يبرهنوا ضد الكاثوليك: أنهم أخطأوا في الاعتقاد بأن الأطفال يعمدون. لأننا لا نجد في الكتاب ما يدل على ذلك؛ لأن هذه الحجة تفترض أنه يجب ألا نؤمن إلا بما جاء به الكتاب المقدس مما ينفيه الكاثوليكيون.

وأخيرا يمكن أن ترد إلى هذه المغالطة جميع الاستدلالات التي نبرهن فيها على شيء مجهول بشيء يكون مساويا أو أكثر دخولا في المجهول أو على شيء غير يقيني بشيء منعدم اليقين.

3) أخذ ما ليس بعلة على أنه علة:

وهذا النوع من التغليط شائع بين الناس ويقعون فيه على كثير من الأنحاء. أحدهما هو مجرد الجهل بالعلل الحقيقية للأشياء. وهكذا فإن الفلاسفة قد نسبوا آلاف المعلولات إلى الخوف من الفراغ الذي قد برهن عليه برهانا قاطعا في هذا الوقت، وبتجارب غاية في البراعة، ولم يجدوا له من علة إلا ثقل وضغط الهواء كما يمكن أن نرى ذلك في كتاب لباسكال الذي ظهر حديثا. وهؤلاء الفلاسفة أنفسهم قد بينوا بشكل عادي أن الأواني المملوءة بالمادة تتشقق عند التجمد، لأن الماء ينضغط. وهكذا يترك فراغا لا تطيقه الطبيعة. غير أنه قد وقع الاعتراف بأن هذه الأواني لا تنكسر إلا إذا تجمد الماء وشغل حيزا أكبر من ذي قبل أعني قبل أن يتجمد مما يجعل الثلج يسبح طافيا فوق الماء أيضا.

ويمكن أن نذكر هذا التغليط. وهو أنه متى استخدمنا عللا بعيدة ولا تبرهن على شيء ، فقد تقع البرهنة إما على أشياء واضحة بذاتها، وإما فاسدة وإما مشبوهة. وكمثال على ذلك ما قام به أرسطو عندما أراد أن يبرهن على أن العالم كامل فإنه جاء بهذه العلة: إن العالم كامل، لأنه يحتوي على أجسام، والجسم كامل لأنه له ثلاثة أبعاد. والأبعاد الثلاثة كاملة، لأن الثلاثة هي كل، والثلاثة كل، لأننا لا نستخدم لفظ كل متى لم يكن إلا شيء واحد أو اثنان، بل متى كانت أشياء ثلاثة فقط. ونبرهن بهذه العلة على أن أقل ذرة هي أيضا كاملة مثل العالم لأن لها ثلاثة أبعاد مثل العالم. غير أن هذا لا يهم أن تقع البرهنة على كمال العالم، وأنه خلافا لذلك يكون كل جسم من حيث هو جسم يوجد في الأساس ناقصا، وإن كمال العالم يكون مبدئيا في أنه يضم مخلوقات ليست أجساما.

وهذا الفيلسوف نفسه يبرهن على أن هناك ثلاثة أنواع من الحركات البسيطة، لأن هناك ثلاثة أبعاد. ومن الصعب أن نرى نتيجة إحداهما بالنسبة للأخرى. كما يبرهن أيضا بأن السماء غير متغيرة ولا فاسدة، لأنها تتحرك حركة دائرية. وأنه لا يوجد ضد للحركة الدائرية. إلا أننا من ناحية أولى لا نتبين ما تفعله ضدية الحركة لفساد الجسم أو تغيره. ومن ناحية ثانية لا نتبين بالأحرى لم كانت الحركة الدائرية من الشرق إلى الغرب لا تضاد الحركة الأخرى الدائرية من الغرب إلى الشرق.

والعلة الأخرى التي تجعل الناس يقعون في هذه المغالطة هو التكبر الأحمق الذي يجعلنا نخجل من الاعتراف بجهلنا لأن من هنا يحصل لنا حب اصطناع علل متخيلة لأشياء يطلب إلينا تعليلها. وهذا حب يصعب علينا معه أن نعترف بأننا لا نعرف لها سببا. والطريقة التي نتجنب بها هذا الاعتراف بجهلنا تصبح مثيرة للضحك.

وعندما نرى معلولا، علته مجهولة لنا، فنحن نتخيل أننا عثرنا عليها، واكتشفناها حينما نربط هذا المعلول بلفظ عام من نحو القوة أو خاصة معينة لا تمثل في ذهننا أية فكرة محددة سوى أن هذا المعلول يجب أن تكون له علة. وهذا ما كنا نعمله جيدا قبل أن نعثر على هذه الكلمة. مثلا لا يوجد أحد لا يعرف بأن شراينه arteres تنبض، وأن الحديد متى اقترب من المغناطيس انجذب إليه. وأن بعض النباتات مثل نبات (Sene) مسهل، وأن بعض الحشيش كالخشخاس منوم. والذين لا يحترفون العلم ولا يخجلهم الجهل يعترفون صراحة بأنهم يعرفون هذه المعلولات ولكنهم لا يدرون العلة فيها، في حين أن العلماء الذين يخجلون كثيرا من أن يصرحوا بذلك يتخلصون على نحو آخر، ويدعون أنهم اكتشفوا العلة الحقيقية لهذه المعلولات. وهي أنه توجد في الشرايين قوة نابضة، وفي المغناطيس قوة الجذب وفي نبات Sene القوة المسهلة، وفي الخشخاش قوة منومة.

وهكذا تنحل على نحو ملائم هذه الصعوبات كما يتخلص أهل الصين بسهولة من الإعجاب الذي حصل لهم عندما اجتلبت إليهم الساعات من أوروبا. إذ سهل عليهم أنهم يعرفون علة ما اكتشفه غيرهم، وليست هذه العلة في هذه الآلة إلا القوة المؤشرية التي تسجل الأوقات على إطار هذه الساعة، وكذلك القوة المصوتية التي تجعلها تدق معلنة الوقت. وبإعطاء مثل هذه العلة يصير الإنسان عالما بهذه الآلة كالحال مع الفلاسفة في علمهم بنبضات الشرايين، وخواص المغناطيس وأعشاب التحذير.

وأيضا هناك ألفاظ أخرى سهلة الاستخدام وتجعل الناس علماء بأقل ثمن من نحو التعاطف، والكراهية، وصفات أخرى غيبية. ولكن هذه الألفاظ لا تؤذي ولا تضر لو أن الناس اكتفوا بأن أعطوا لها مثل تلك القوى أو الخاصة، إذ هذا معنى عام للعلة أيا كانت داخلية أو خارجية، فاعلة أو مهيئة للفعل. لأنه من المؤكد أن في المغناطيس حالا من شأنها أن تجعل الحديد ينجذب إلى الحجر، وقد يسمح للناس أن يطلقوا على هذا الانجذاب حالة أيا كانت هذه القوة المغناطيسية، حتى أنهم إذا غلطوا فإنما يكون ذلك راجعا إلى ما تخيلوه في ظنهم أنهم أكثر علما، إذ عثروا على هذا اللفظ أو في أنهم أرادوا أن نفهم من ذلك خاصة متخيلة بفضلها ينجذب الحديد إلى المغناطيس وهي خاصة لم يرها أحد قط.

ولكن الشناعة أن هناك من الناس من يقدمون لنا عن العلل الحقيقية للطبيعة أوهاما مجردة، كما يفعل المنجمون الذين يحيلون كل شيء إلى تأثيرات النجوم. وقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك حتى أوجبوا أن تكون هناك سماء ثابتة فوق جميع السماوات المتحركة. لأن الأرض تنبت أشياء مختلفة في بلدان كثيرة. إلا أنه لا يمكن أن نحيل العلة إلى تأثيرات السماء التي هي لما كانت ثابتة فقد توجد لها دائما نفس المظاهر في نفس الأمكنة من الأرض.

وأيضا قد ذهب بعضهم، بعد أن حاول إثبات سكون الأرض بعلل فيزيائية، أن يجعل من أحد هذه المبادئ علة غريبة وهي أن الأرض إذا كانت تدور حول الشمس، فستكون تأثيرات النجوم منحرفة مما يحدث خللا كبيرا في نظام العالم.

وبسبب هذه التأثيرات، يخيف ظهور النجوم الشعوب، متى ظهر مذنب أو حدث كسوف عظيم كما وقع في سنة 1654 الخسوف الذي قلب العالم، وبخاصة في مدينة روما كما سجل ذلك بوضوح في حولية هيلفكوس (Helfvicus : قدر روما Romae fatilis)، مع أنه لم يوجد هناك سبب ما، ولم تفلح المذنبات ولا الخسوف في أن يكون لها أثر مشهود على الأرض، ولم تفعل العلل العامة مثل هذه آثارا على هذه المنطقة أو تلك من الأرض وبالأولى لم تهدد هذه الحوادث ملكا ولا أميرا كما لم تقلق بال صانع ما، وكم شوهد، مئات المرات، من هذه الحوادث بدون أن يعقبها أي أثر يذكر. فإذا حصل في بعض الأوقات أن وقعت حروب، وفتن وموت، وطاعون وقتل بعض الأمراء بعد ظهور هذه المذنبات أو الشهب، أو الخسوفات، فمثل هذه الحوادث قد تقع كذلك بدون ظهور شهب أو خسوفات. ثم إن هذه المعلولات هي من العموم بحيث يكون من الصعب أن تحصل في سائر الأعوام والسنون في مكان ما من العالم، حتى إن من يشيعون بأن هذا المذنب قد يهدد بعد السادة، قد لا يقامرون كثيرا.

والأشنع من كل ذلك أن من ينسبون هذه التأثيرات الخيالية إلى دواعي وميولات الناس الفاسدة أو الفاضلة، وحتى إلى أفعالهم المخصوصة، وإلى حوادث حياتهم، بدون أي أساس يذكر، فإنهم لا يفعلون سوى أن يتنبأوا بآلاف النبوات قد يصدق بعضها صدفة، لكننا إذا أردنا أن نحكم على الأمور بالحس السليم لاعترفنا بأن قنديلا يوقد في غرفة امرأة في المخاض قد يكون له من الأثر على جسم ابنها أكثر ما للكواكب، مثل زحل في بعض ما يخصه من شكل مع آخر يقترن به.

وهناك كذلك من الناس من يذكر عللا خيالية لمعلولات وهمية من نحو من يفترض بأن الطبيعة تخشى الفراغ وتقوم بمجهودات لتجنبها: [مما هو أثر متخيل. لأن الطبيعة لا

تخشى شيئا. وجميع الآثار التي ننسبها إلى هذا الفزع إنما تتعلق بثقل الهواء وحده]. فالذين افترضوا مثل هذا الافتراض لم يمنعهم أن يجيئوا بعلل لهذا النوع من الفزع المتخيل، وهي أسباب وهمية. ذلك أن الطبيعة كما يقولون إنما تفزع من الفراغ لأنها تحتاج إلى اتصال الأجسام حتى تنقل التأثيرات وتشيع هذه الصفات. وهذا نوع من العلم غريب يبرهن على عالم أو شيء لم يوجد بما ليس بموجود.

[لذلك عندما يقتضي الأمر أن نبحث عن علل لمعلولات عجيبة مما نقترحه، فإنه ينبغي أن نتمكن ونفحص بعناية ما إذا كانت هذه المعلولات حقيقية، لأنه غالبا ما نتعب أنفسنا بدون فائدة من كثرة البحث عن سبب الأشياء التي لا توجد قط. وقد توجد من هذا النوع من الأشياء ما لا يعد ولا يحصى مما ينبغي أن نعطي له حلا على شاكلة بلوتارك الذي أعطى حلا لمسألة وضعها، لماذا تكون الفراخ التي تعدو عليها الذئاب أكثر سرعة من غيرها؟ فبعد أن ذكر أنه ربما كان السبب هو أن الفراخ البطيئة العدو قد تصطادها الذئاب؛ وهكذا فإن اللواتي فرت منها كانت هي الأسرع، وإما أن الخوف هو الذي كان أعطاها هذه السرعة الفائقة. وقد أخذت عنها هذه العادة. وذكر هذا الكاتب حلا آخر يبدو في الظاهر أقرب إلى الصواب. فقال إنه ربما لم يكن ذلك صحيحا. لذلك يجب أن تحل كثيرا من هذه المعلولات بأن ننسبها إلى القمر كأن نقول: إن العظام تكون مليئة بالمخ متى كانت مليئة، وفارغة متى كانت ناقصة. يصدق هذا على حال تفليسات السرطان. إلا أن كل هذا تخرصات كما أثبت لي من أثق بهم من الأصدقاء: إذ العظام وتفليسات السرطان قد تكون ممتلئة كما تكون فارغة في زمان امتلاء القمر. وفي كل هذا تمويه كما يوجد في مقدار كبير من الملاحظات التي تعمل عند قطع الأخشاب وقطف أو زرع البذور أو تأبير الكروم، وأخذ الأعشاب الطبية وقد يتخلص الناس شيئا فشيئا من سائر هذه الاعتقادات المستعبدة التي لا أساس لها إلا ما كان من التخمينات التي لم يجرب صحتها أحد من الناس. لذلك فيشبه أن يكون من غير العدل أن نقبل ذلك بغير تمحيص، عند من يدعون هذه الأمور إلا أن يدلوا بالتجربة أو يأخذون رأيهم من كاتب قديم موثق].

وأيضا يمكن أن نورد هذه المغالطة المألوفة للفكر الإنساني وهي أنه عندما يحصل أمر ما مصحوبا بشيء مخصوص، فنحن نسرع إذن إلى القول بأن هذا الشيء هو السبب. ومن هنا كان الاستنتاج أن هناك نجما يسمى (الشعرى اليمانية) يتسبب في الحرارة المفرطة التي نحس بها طوال الأيام التي تسمى بالقائظة مما عنى به فيرجيل الشاعر وكما لاحظ غاساندي: إنه لا شيء أقل رجحانا من هذا التخيل. لأن هذا النجم القائظ لما كان واقعا من الجانب الآخر لخط الاستواء، فإن آثاره كان ينبغي أن تكون

أقوى منها في الأمكنة التي يوجد عموديا عليها. غير أن الأيام التي نسميها بالقائظة هي زمان الشتاء من ذلك الجانب من خط الاستواء حتى أنه يمكن الاعتقاد في تلك البلدان بأن النجم القائظ يحمل إليهم البرد القارس مما نعتقد نحن أنه يحدث لنا الحرارة.

4) الإحصاء الناقص:

ليس هناك عيب في الاستدلالات التي يقع فيها المهرة المتدربون على نحو أسهل من العيب الذي نقوم فيه بإحصاء ناقص. وذلك بألا ننظر في سائر الأحوال التي يمكن أن يوجد عليها الشيء أو أن يحصل بموجبها مما يجعل أننا نستنتج منها شيئا ما بدون سند أو أن يكون الشيء غير موجود على النحو الذي من شأنه أن يوجد عليه، أو أن يجوز أن يكون حصوله على نحو آخر أو على وجوه لم ننظر فيها.

ويمكن أن نجد أمثلة لهذه الاستدلالات الفاسدة في الحجج التي أثبت بها غاساندي مبدأ فلسفته التي تقول بالفراغ المنتشر بين أجزاء المادة مما سماه بالفراغ المنتشر.

وسأورد من هذه الحجج ما أمكن ذلك، لأن غاساندي قد كان رجلا مشهورا ذا معرفة تبعث على الاستغراب حتى أن الأخطاء التي ارتكبها في معظم أعماله المنشورة بعد وفاته، ليست مسترذلة وتستحق الاطلاع عليها؛ في حين أنه لا فائدة أن نشحن بها ذاكرتنا. وليست هي كذلك مثل الأخطاء التي توجد عند كتاب غير مشهورين.

والحجة الأولى التي يستعملها غاساندي ليبرهن بها على الفراغ المنتشر، ويزعم أنها تدخل في باب البرهان المماثل في وضوحه لبراهين الرياضيات هي كالآتي: قال: إنه لو لم يكن هنا فراغ، وكان كل شيء ممتلئا بالأجسام لكانت الحركة مستحيلة، وصار العالم وكأنه كتلة من المادة الجاسية التي لا تلين ولا تتحرك لأن العالم لما كان مملوءا فلا جسم واحد يمكن أن يتحرك حتى يمكن أن يحل محل جسم آخر: وهكذا فإن كان الجسم (أ) يتحرك فإنه يلزم أن يزيح جسما آخر يكون على الأقل مساويا له أعني (ب). ولكي يتحرك (ب) يلزمه أن يزيح أيضا جسما آخر. لكن هذا لا يمكن أن يحدث إلا على نحوين: أحدهما أن تكون إزاحة الأجسام تذهب إلى ما لا نهاية، وهذا محال. وثانيهما أن يفعل ذلك على نحو دائري. ويكون الجسم الآخر المزاح محتلا مكان (أ).

وحتى الآن لا يوجد هنا إحصاء ناقص. وفضلا عن ذلك يكون من السخف أن نتصور أننا إن حركنا جسما تحرك إلى ما لا نهاية حتى يمكن أن يزيح جسما آخر.

وحينئذ نزعم أن الحركة وقعت دائرية وأن الجسم الأخير المحرك يشغل حيز الأول الذي هو (أ). وهكذا كل شيء يوجد مملوءا. وأيضا هذا ما شرع غاساندي في إبطاله بواسطة هذه الحجة. فالجسم المحرك (أ) لا يمكن أن يتحرك إذا كان الجسم الأخير الذي هو (س) لا يمكن أن يتحرك. والحال أن (س) لا يمكن أن يتحرك، لأنه لكي يتحرك فإنه ينبغي أن يأخذ مكان (أ) الذي لم يوجد بعد فارغا. ومن ثم فإن (س) لا يمكن أن يتحرك، وإذن فإن (أ) كذلك لا يتحرك. وعلى هذا فكل شيء ساكن. وكل هذا الاستدلال ليس مؤسسا إلا على هذا التخمين: وهو أن الجسم (س) الذي يوجد مباشرة أمام (أ) لا يمكن أن يتحرك إلا في حالة واحدة وهي أن مكان (أ) يجب أن يكون فارغا من قبل عندما يبتدئ في الحركة: لحد أنه قبل اللحظة التي يحتل فيها (س) المكان، فهناك لحظة أخرى، يمكن أن نقول فيها إن المكان فارغ. لكن هذا الافتراض المزعوم كاذب، وناقص لأن هناك حالة أخرى يكون فيها من الممكن أن (س) تحرك؛ وهي حالة نتصور فيها أنه في اللحظة نفسها (س) التي يشغل فيها جسم مكان (أ)، قد يكون (أ) ترك هذا المكان. وفي هذه الحال لا مانع يمنع أن يكون (أ) يدفع (ب)، و(ب) يدفع (ج) إلى (س). وأن (س) في ذات اللحظة يحتل مكان (أ). وبهذه الطريقة توجد الحركة ولا يكون هناك فراغ. وعلى ذلك لو كانت هذه الحالة ممكنة أعني أنه لو أمكن أن يحتل جسم مكان جسم آخر في نفس اللحظة التي يترك فيها هذا الجسم مكانه لاضطررنا أن نعترف بهذه الحالة على أي افتراض كان، شريطة أن نقبل فقط استمرارية المادة؛ لأننا مثلا عندما نميز في قضيب جزأين متجاورين متتاليين مباشرة، لكان واضحا أننا عندما نحركه في نفس اللحظة التي يترك فيها جزء ما مكانه، فإن هذا المكان سيشغله الجزء الثاني. ولم يكن لنا حينئذ أن نقول إن هذا المكان يكون فارغا من الجزء الأول. ولم يملأه الثاني. وهذا يكون أيضا واضحا في دائرة من حديد تدور حول مركزها، لأنه حينئذ يكون كل جزء منها يحتل في ذات الوقت الحيز الذي تركه الجزء السابق بدون أن نحتاج إلى تخيل فراغ ما. والحال أنه إذا كان هذا ممكنا في دائرة من حديد فلماذا كان لا يجوز أن يصدق هذا في دائرة مصنوعة في جزء منها من الخشب وفي جزء آخر من الهواء؟ ولماذا الجسم (أ) الذي نفترضه خشبا، فيكون دافعا ومزيحا الجسم (ب) الذي نفترضه من الهواء، فهل هذا الجسم (ب) لا يمكنه أن يزيح جسما آخر، وهذا الأخير يزيح كذلك آخر إلى الجسم (س) الذي يحتل مكان (أ) في الوقت الذي يترك هو فيه مكانه؟

ومن الواضح إذن أن عيب استدلال غاساندي إنما حدث من كونه اعتقد أنه لكي يحتل جسم ما مكان آخر ينبغي أن يكون هذا المكان فارغا من قبل وفي زمان سابق، وأنه لم يعتبر أنه يكفي أن يتم الفراغ في نفس الآن.

وسائر الحجج الأخرى التي يوردها يستخرجها من تجارب مختلفة يبين بها بحق أن الهواء ينضغط وأنه يمكن أن ندخل هواء جديدا في المكان الذي يظهر من أمره أنه كان مشغولا من قبل كما نلاحظ ذلك في البالونات وفي أنواع البناديق القديمة. ومن مثل هذه التجارب صاغ هذا الاستدلال، فيقول: إذا كان المكان (أ) مشغولا من قبل بالهواء، وكان قابلا لمقدار جديد من الهواء، عن طريق الانضغاط، فإنه يجب أن يدخل فيه هواء جديد، إما عن طريق إيلاجه في المكان الذي كان من قبل مشغولا بالهواء وهذا محال.وإما أن هذا الهواء المنغلق في (أ) لا يملأه كله، لكن هناك بين أجزاء الهواء أمكنة فارغة تتسع للهواء الجديد.

وهذا الافتراض الثاني يبرهن عليه كما أزعم وهو أنه توجد أمكنة فارغة بين أجزاء المادة التي تكون قابلة لأن تملأ بأجسام جديدة. ولكن الغريب في الأمر أن غاسندي لم يدرك بأنه يستدل على نوع من الإحصاء الناقص، وأنه فضلا عن افتراض الإيلاج مما حكم به أنه محال بطبيعة الأمور، قال بافتراض الفراغات المنتشرة بين أجزاء المادة مما أراد أن يثبته. وهناك افتراض ثالث لم يقل عنه شيئا وهو افتراض، إن كان ممكنا، يجعل حجته غير منتجة. إذ يمكن أن نفترض أن بين أجزاء المادة الأكثر غلظا من الهواء توجد مادة دقيقة جدا ومتفككة، ويمكن أن تخرج من مسام جميع الأجسام، مما يجعل أن المكان الذي يظن به أنه ملئ بالهواء، يجوز أيضا أن يستقبل هواء آخر جديدا، لأن هذه المادة الدقيقة عندما تطردها أجزاء الهواء الذي نقحمه بالقوة توجد لها مكانا بالخروج من المسام.

وإنما كان غاساندي قد اضطر إلى أن يبطل هذا الافتراض وهو قد قبل هذه المادة الدقيقة التي تلج الأجسام، وتمر عبر المسام، لأنه أراد أن يكون الحار والبارد جسميات دقيقة تدخل في المسام. وقال شيئا من هذا القبيل عن الضوء وهو ذاته يعترف بأنه في التجربة المشهورة التي عملت مع الزئبق الذي يبقى معلقا على ارتفاع قدمين، وثلاث بوصات ونصف في أنابيب أطول من هذا وتترك حيزا يبدو فارغا، ولا يمتلئ على وجه التأكيد بأي مادة محسوسة؛ أقول إنه يعترف أننا لا يمكن أن نزعم أن هذا الحيز فارغ على نحو مطلق، لأن الضوء يعبره والضوء جسم ما.

هكذا عندما تمتلئ هذه الأحياز بمادة دقيقة مما يعتبره هو أحيازا فارغة فقد وجد كذلك مكانا ليدخل فيه أجساما جديدة تحتل الآن فراغات.

5) الحكم على شيء بما لا يناسبه إلا عرضا

تسمى هذه المغالطة عند المدرسين بمغالطة الأعراض وهي تحصل متى وقع

استنتاج مطلق وبسيط وبدون تقييد، لا يصدق إلا على نحو عرضي. وهذا ما يعرض لكثير من الناس الذين يقدحون في مادة الكحل، لأنه متى عولج به على نحو رديء أحدث آثارا قبيحة، كما يقع لآخرين عندما ينسبون إلى البلاغة جميع الآثار السيئة التي تحدثها متى وقع التعسف في استخدامها أو الطبيب متى ارتكب الأخطاء فيه بعض الأطباء الجهلة.

ومن هنا تسلل أهل البدعة في زماننا هذا، وأوهموا كثيرا من الشعوب المستضعفة أنه يجب إطراح دعوات القديسين باعتبارها من ابتداع الشيطان، ومثلما أطرحوا الدعوات، فإنهم رفضوا كذلك تكريم رفات القديسين والدعاء على الأموات، لأنه تسرب إلى ذلك بعض التعسفات والخرافات، وتوغلت بين هذه الممارسات المقدسة مما كانت عليه في العصر القديم، كما لو أن الاستعمال الرديء الذي يمكن أن يقوم به الناس من الأمور الحسنة ينقلب إلى أمور رديئة.

وقد يقع أحيانا أن نلاقي مثل هذا الاستدلال العقيم، عندما نعتبر الممارسات المجردة على أنها علل حقيقية كأن نتهم الدين المسيحي بكونه تسبب في قتل ما لا يتناهى من البشر الذين اختاروا أن يموتوا على أن يتنكروا للسيد المسيح، في حين أن هذا السبب ليس راجعا إلى الدين المسيحي، ولا إلى ثبات الشهداء وصبرهم، وإنما إلى الظلم وجبروت الكفرة.

ونجد كذلك مثالا مشهورا لهذه المغالطة في الاستدلال السخيف الذي ينتج به الإبيقوريون: أن الآلهة تحب أن تكون على صورة الإنسان، لأنه في جميع أمور الحياة الدنيا، فإن الإنسان وحده هو الذي يستعمل العقل. ويقولون إن الآلهة يجب أن تكون سعيدة. ولا واحد يمكن أن يكون سعيدا بدون فضيلة. وإذن لا توجد فضيلة بدون عقل. ولا يوجد العقل في أي مكان إلا من كانت له صورة الإنسان، وإذن يجب الإقرار بأن الآلهة توجد لها صورة الإنسان.

ولكن هؤلاء الأبيقوريون عميان لأنهم لم يروا على أنه في الإنسان، وإن كان الجوهر الذي يفكر ويستدل متصلا بالجسم الإنساني، فبالرغم من ذلك ليست صورة الإنسان هي التي جعلته يفكر ويستدل: لأنه من السخف أن نتصور أن العقل والتفكير يتعلق بالإنسان، لأن له أنفا وفما ووجها ويدين ورجلين. وهكذا فإن هذه سفسطة ساذجة من هؤلاء الفلاسفة أن استنتجوا بأنه لا يمكن أن يوجد عقل إلا في الصورة الإنسانية، لأن هذه الصورة وجدت في الإنسانية، متصلة به على نحو عرضي.

6) ـ الانتقال من معنى منقسم إلى معنى مركب أو الانتقال من معنى مركب إلى معنى منقسم:

وأحد هذه المغالطات يسمى المغالطة في التركيب؛ وثانيها يسمى مغالطة التقسيم. وهذا يتضح بالأمثلة: لقد قال السيد المسيح في الإنجيل وهو يتحدث عن معجزاته: إن العميان يبصرون والعرج يمشون على الصحة. والصم يسمعون. ولا تصح هذه القضايا إلا إذا أخذناها على الانفصال لا على الاتصال أي على تقسيم المعنى لا على المعنى المركب. لأن العميان لا يبصرون إن ظلوا على عماهم، ولا يسمع الصم إن مكثوا على صممهم. ولكن من كانوا عميانا فيما سبق، وليسوا الآن عميانا فقد يبصرون. وكذلك الصم قد يسمعون.

وأيضا بهذا المعنى قد قيل في الكتاب المقدس: إن الله تعالى يتوب على الكافرين. وهذا يعني أن الله يرحم الكافرين على كفرهم إنما يرحمهم بلطفه إن هم خرجوا من الكفر.

وخلافا لذلك فقد توجد قضايا لا تصدق إلا على نحو مضاد لما سبق وهو المعنى المنقسم. كما قال القديس بطرس. فإن الكذابين، والفساق، وأهل الشح لا يدخلون جميعا إلى ملكوت السماوات. وهذا لا يعني أنه لا واحد من هؤلاء الذين ارتكبوا هذه المعاصي لا يغفر لهم، ولكن فقط من أصروا على العصيان منهم، ولم يفارقوا ارتكاب الفواحش فليس لهم حظ في ملكوت السماوات إن لم ينقلبوا إلى الله.

ومن السهل أن نرى أنه لا يمكن أن ننتقل عن أحد هذه المعاني إلى المعنى الآخر بدون ارتكاب سفسطة. وإن من يستدلون على نحو فاسد مثلا قد يوعدون بالدخول إلى الملكوت وهم مقيمون على إثمهم، لأن السيد المسيح جاء لإنقاذ الضالين المخطئين. وقال في الإنجيل إن النساء المرتكبات للفواحش يسبقن المارقين إلى ملكوت السماوات. لأن المسيح لم يجئ لإنقاذ الآثمين المقيمين على خطاياهم. ولكن من كفوا عن ارتكاب الفواحش.

7) الانتقال مما هو حق على وجه مقيد إلى ما حق على وجه مطلق:

ويسمى هذا عند المدرسين أخذ القول من معناه المشروط إلى معناه المطلق وهذه أمثلة لذلك. يبرهن الأبيقوريون أيضا بأن الآلهة ينبغي أن تكون لها صورة الإنسان، لأنه لا يوجد أجمل منها. وكل ما هو جميل ينبغي أن يكون في الله. وهذا استدلال فاسد. لأن صورة الإنسان ليست جميلة على الإطلاق. ولكن فقط بالنظر إلى الجسم. وهكذا

فإن الجمال لما كان كمالا من وجه ما وليس مطلقا، فليس يلزم عن ذلك أنه ينبغي أن يوجد لله. لأن جميع الكمالات فهي لله. وإذا كانت الكمالات في ذاته هي كمالات مطلقة، أي لا تقتضي نقصا ما، فهي بالضرورة موجودة في الله.

وكذلك نجد عند شيشرون في المقال الثالث من كتابه عن طبيعة الآلهة حجة سخيفة ينقلها عن كوتا Cotta ضد وجود الله. فيقول: كيف يمكن أن نتصور الله، ونحن لا نستطيع أن ننسب إليه أية فضيلة؟ وهل يجوز أن نقول: إنه توجد له الحكمة؟ والحكمة تقوم في اختيار الخير والشر؛ لكن كيف يحتاج الله إلى هذا الاختيار: إذا كان لا يقدر أن يفعل الشر؟ وهل نقول: إنه يوجد له العقل. لكن العقل إنما يفيدنا أن نكتشف ما هو مجهول لنا بما هو معلوم لنا. ولا شيء غيب عند الله. وكذلك العدالة لا يمكن أن تكون موجودة لله، لأن الله لا ينظر إلا في المجتمع الإنساني. وكذلك الاعتدال، إذ ليس له شهوات حتى يعتدل فيها ويغيرها. وكذلك القوة لأنه ليس معرض للألم ولا للعمل، كما لا يتعرض للفناء وإذن كيف يمكن أن يكون إله من لا يوجد له عقل ولا فضيلة.

ويصعب على الإنسان أن يتصور سفاهة مثل هذا الطريق في الاستدلال، إذ تشبه تفكير أجلاف البدو والرعاة ممن لم يروا قط إلا بيوتا مغطاة بالتبن والقصب، وتناقلت لهم الأخبار بأنه لا توجد في المدن سقوف من التبن والقصب، فاستنتجوا بأنه لا توجد في المدن مساكن، وأن من يقطنونها أشقياء، إذ كانوا معرضين لسائر أضرار الهواء، وهذا يشبه استدلال كوتا، وبالأولى شيشرون، فلا توجد لله فضائل مشابهة لفضائل البشر وإذن لا توجد لله فضيلة ما. والغريب في هذا أنه لم ينتج بأنه لا توجد فضيلة لله. إلا أن النقص الموجود في الفضيلة الإنسانية لا يمكن أن يكون في الله، حتى إن ما اعتبره دليله بأن الله ليس عقلا، إنما لأنه لا يغيب عنه شيء، على معنى أنه لا يرى، لأنه يرى كل شيء وأنه لا يريد، لأنه مريد لكل شيء، وأنه لا يتمتع بشيء، لأنه يملك جميع الخيرات.

8) التعسف في استخدام الألفاظ الملتبسة الدلالة، وهذا على وجوه كثيرة:

ويمكن أن نرد إلى هذا النوع من السفسطة جميع القياسات الفاسدة، لأنه توجد فيها أربعة حدود إما لأن الأوسط أخذ فيها مرتين جزئيا، وإما لأنه أخذ في القضية الأولى بمعنى وأخذ في الثانية بمعنى آخر، وإما لأن حدود النتيجة لم تؤخذ في نفس المعنى الذي أخذت به في المقدمات. وذلك لأننا لا نقصر لفظ اللبس على الكلمات

التي يدخلها الاشتراك على نحو قبيح مما لا ينخدع به أحد من الناس، ولكننا نفهم من اللبس كل ما يمكن أن يفضي إلى تغيير دلالة اللفظ، وخاصة عندما لا يتمكن الناس من أن يدركوا بسهولة هذا التغيير، لأنه قد يقع أن يدل صوت واحد على أشياء مختلفة. لذلك يمكن الاعتماد على ما قيل في نهاية القسم الأول من هذا الكتاب حيث تحدثنا عن العلاج الذي يجب أن يحمل ويتناول به الخلط الحاصل في الألفاظ الملتبسة. وذلك بأن نحددها على نحو واضح حتى لا يمكنها أن توقعنا في الخطأ.

وكذلك سأقتصر هنا على إيراد أمثلة لهذا اللبس الذي قد يخطئ فيه الحاذقون من الناس.. وهذا نوع من اللبس يلحق بعض الألفاظ التي تدل على كل ما يمكن أن يؤخذ حاصلا في مجموعه الكلي في جميع أجزائه، أو مقسما في تفريعه لكل جزء من أجزائه.

ومن هنا يمكن أن نحل هذه المغالطة عند الرواقيين الذين ينتجون إن العالم هو عبارة عن حيوان مزود بالعقل: لأن مَن يستخدم العقل هو أفضل ممن لا يستخدمه. ويقولون إنه لا شيء أفضل من العالم وإذن فإن العالم يستخدم العقل. وصغرى هذا القياس فاسدة لأنهم ينسبون إلى العالم ما لا يليق إلا بالله الذي هو موجود لا يمكن أن نتصور أفضل منه ولا أكمل. لكننا عندما نقتصر على المخلوقات، فمهما ذكرنا عنها، فلا يصح أنه لا شيء أفضل من العالم، ولا سيما عندما نأخذه في جهة الجمع ما ندل به على كلية جميع الموجودات التي خلقها الله. وكل ما يمكن أن ننتجه هو أن العالم يستخدم العقل حسب بعض أجزائه، مثل ما عليه الأمر مع الملائكة والناس أجمعين. لأن الكل الجمعي هو حيوان يستخدم العقل.

وكذلك هو استدلال فاسد قولنا: إن الإنسان يفكر، والحال أن الإنسان مركب من جسم ونفس. وإذن فالجسم والنفس يفكران لأنه، لكي يمكن أن ننسب الفكر إلى الإنسان في كليته يكفي أن نقول: إن الإنسان يفكر حسب جزء من أجزائه؛ ولا يلزم من ذلك أنه يفكر حسب الجزء الآخر.

9) استخراج نتيجة عامة من استقراء فاسد:

نسمي استقراء، البحث في جزئيات أمور كثيرة مخصوصة، وهو بحث يفضي بنا إلى معرفة حقيقة عامة. وهكذا عندما نجرب مياه البحار التي نقطعها، ونحكم بأن ماء البحر مالح، ونجرب مياه أنهار كثيرة نقول: إن ماءها عذب، فقد نستنتج بوجه عام بأن ماء البحر مالح أجاج، وماء النهر عذب فرات. وكثير من التجارب بينت على أن الذهب لا ينقص بتعريضه على وهج النار. ومن ثم نحكم بأن هذا يصدق على كل ذهب. وإذ

كنا لا نجد شعبا من الشعوب إلا ويتكلم، اعتقدنا جازمين بأن جميع الناس يتكلمون أي يستخدمون أصواتا للدلالة على أفكارهم.

ومن هنا فإن جميع معارفنا تبتدئ، لأن الأشياء الجزئية تمثل لنا قبل الكلية، وإن كانت الأشياء الكلية تستخدم من بعد ذلك في معرفة الأشياء الفردية.

غير أن الاستقراء وحده لم يكن قط وسيلة مؤكدة لاكتساب علم كامل كما نوضح هذا في موضوع آخر، لأن اعتبار الأشياء الجزئية تستخدم فقط. كمناسبة لفكرنا حتى ينتبه إلى معاينة الطبيعة وهي معاينة بموجبها يحكم على حقيقة الأشياء بوجه عام.

وصحيح مثلا أني لم أنتبه قط إلى اعتبار طبيعة المثلث لو لم أكن قد رأيت مثلثا أعطاني فرصة التفكير فيه. غير أن هذا البحث الجزئي إنما يسمح لي بأن أفحص جميع المثلثات مما يجعلني أستنتج على وجه التعميم واليقين سائرها، وأن السطح الذي يحتوي عليه يساوي سطح مستطيل باعتبار قاعدتها ونصف ارتفاعها (لأن بحثا من هذا القبيل مستحيل) ، وإنما الاعتبار الوحيد يكون لما اشتملت عليه فكرة المثلث الذي أتصوره في فكري. وأيا كان الأمر، فإني لما كنت قد أرجأت تناول هذا الموضوع إلى مكان آخر، فيكفي أن نقول هنا بأن ضروب الاستقراء الفاسدة أعني تلك الضروب الناقصة، غالبا ما تؤدي إلى الغلط وسأقتصر على إيراد مثال مشهور. وهو أن جميع الفلاسفة كانوا يعتقدون إلى غاية وقتنا هذا، كحقيقة لا تقبل الشك بأن مضخة ما عندما يحكم سدها يستحيل استخراج مكبسها بدون أن تنشق وأن يجعل الماء يصعد فيها إلى ارتفاع نحدده عن طريق أنابيب ماصة. والذي رسخ اعتقادهم كونهم تخيلوا أنهم قاموا باستقراء مؤكد وعملوا تجارب لا تحصى عددا. لكن كل ذلك كان خطأ، لأنه لما عملت تجارب أخرى جديدة، تبين أن مكبس المضخة، أيا كان إحكام سده، يمكن أن يجذب الماء، بشرط أن تستخدم فيه قوة مكافئة لثقل عمود الماء أكبر من 33 قدما ارتفاعا من ضخامة المضخة. وأنه لا يمكن أن يرتفع الماء بواسطة أنبوب مصاص لأكثر من ارتفاع 32 إلى 33 قدما.

الفصل العشرون

في الاستدلالات الرديئة التي تقع في الحياة المدنية وفي الأقاويل العادية

وهذه أمثلة من الأغاليط الأكثر شيوعا مما يرتكب عند الاستدلال في مواد علمية [إلا أنه لما كان استعمال العقل لا يوجد في هذه الأنواع من الموضوعات التي لا تدخل إلا قليلا في سلوك الحياة اليومية، والتي يكون التغليط فيها أقل خطرا، فلا شك أنه من المفيد أن نعتبر على وجه عادي ما يؤدي بالناس إلى أن يقعوا في الأحكام الرديئة مما يرتكبونه في كل مادة على حدة، وبخاصة في مادة الأعراف والتقاليد والعادات، وأمور أخرى أكثر أهمية بالنسبة للحياة المدنية، ومما يتخذونه عادة في موضوع حديثهم اليومي. غير أنه لما كان هذا المشروع يقتضي عملا مستقلا قد يتضمن الأخلاق كلها، فإننا نقتصر هنا على إبداء ملاحظات عامة بصدد جزء من العلل لهذه الأحكام الرديئة مما هو شائع بين الناس.

ولم ينتبه أحد من الناس إلى أن يميز بين الأحكام الفاسدة والاستدلالات الرديئة. وإنما وقع البحث على غير هدى عن علل كل منهما، إما لأن الأحكام الفاسدة هي مصدر الاستدلالات الرديئة، وتستخرج تبعا لتسلسل نتائج ضرورية وإنما لأنه يوجد في الحقيقة، وعلى نحو يكاد يكون مستمرا استدلال مغيب وملفوف ويستفاد مما يبدو لنا حكما بسيطا، ويوجد له دائما ما يستثمر فيه كسبب ومبدأ لهذا الحكم. مثلا عندما نحكم بأن العصا التي تظهر معوجة في الماء، فقد يوجد لها هذا الإعوجاج على الحقيقة، وينبني هذا الحكم على قضية عامة وخاطئة، وهي أن ما يبدو لحواسنا معوجا هو معوج في الحقيقة؛ مما يتضمن استدلالا على نحو ما، وإن كان غير مصرح به، ولا موسع فيه. وإذن عندما نعتبر بوجه عام علل أخطائنا فيبدو أنه يمكن أن نردها إلى مبدأين إحداهما داخلي، وهو اضطراب الإرادة مما يعكر ويشوش الحكم. وثانيهما خارجي ويقوم في الأشياء التي نحكم عليها، والتي تخدع فكرنا بمظهرها الفاسد. والحال أن هذه العلل، وإن كانت دائما تكاد ترتبط معا فهناك على

الأقل بعض الأخطاء يظهر بعضها أوضح من بعض لذلك نعالج هذه العلل منفصلة.

أ ـ المغالطات الخاصة بحب الذات والمصلحة والهوى:

1) ـ وإذا فحصنا ببالغ العناية ما يشد الناس في العادة إلى رأي أكثر من ارتباطهم برأي آخر لوجدنا بأنه ليس هو الاقتناع بالحقيقة أوبقوة العلل، ولكن ما يشدهم هو حب الذات والمصلحة أو الهوى واتباع الظنون. وإن الذي يميل بكفة ترجيحنا ويعين المحتمل من شكوكنا وشبهاتنا إنما هو كذب أحكامنا واهتزازها وفرط توقفنا إزاءها. فنحن نحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها وإنما تبعا لاعتباراتنا، وبالنسبة إلينا. وليست المصلحة والحقيقة إلا شيء واحد في ظننا].

ولسنا في حاجة إلى أدلة أخرى غير ما نراه كل يوم من كون أن الأمور التي تؤخذ في كل مكان على أنها مشبوهة أو باطلة قد اعتبرت يقينية سواء من جانب الأمة أو المهنة أو المعهد: لأنه لما كان ما هو حق ممكنا في إسبانيا فقد يبدو باطلا في فرنسا، وتفكير جميع الإسبان صار مباينا لتفكير جميع الفرنسيين، فإن حكمنا على الأمور حسب قواعد العقل تبين بوجه عام أن ما هو حق بالنسبة لهؤلاء يكون باطلا بالنسبة لأولئك، فمن الواضح أن اختلاف الحكم لا يمكن أن يصدر عن علة واحدة: وهو أن ما يراه أحدهم حقا إنما يكون خادما لمصالحهم، فإن رآه الآخر ليس في مصلحته حكم على وجه آخر. غير أنه هل يصح من وجهة نظر العقل أن تكون مصلحتنا سببا للاعتقاد في شيء ما؟ ثم إن كل ما يحملنا على أن نعتبر بكثير من الانتباه الأسباب التي تجعلنا نكتشف الحقيقة مما نرغب فيه أن يكون حقا، هو فضلا عن ذلك، أنه لا توجد إلا هذه الحقيقة التي يجب أن توجد في الشيء حتى ولو كان مستقلا عن رغباتنا أعني أن الحقيقة هي ما يجب أن يقنعنا. فأنا مثلا من هذا البلد، وإذن يجب أن أعتقد أن هذا الراهب يدعو فيها ويبشر بالإنجيل وكذلك فإني من جملة هذه الأخوة الرهبانية وإذن يجب أن أعتقد أن هذا الامتياز حقيقي. ومن ثم فهذه ليست أسبابا. فمن أي اعتقاد كنت، ومن أي رهبانية، ومن أي بلد، فإنه يتعين ألا نعتقد إلا ما هو حق، وما أنا مهيأ للتصديق به، سواء كنت من هذا البلد أو من هذه الطائفة الرهبانية أو من هذا الاعتقاد.

2) ـ [إلا أن هذا الوهم يظهر بارزا متى حصل تغيير في الأهواء والعواطف. لأنه مهما بقيت الأمور على حالها، فإنه يبدو على الأقل لمن يتأثرون بهوى جديد أن التغيير الذي لا يحصل إلا في قلوبهم قد غير سائر الأمور الخارجية التي لهم بها علاقة ما. وكم نرى من أشخاص لا يمكنهم قط أن يعترفوا بأية صفة حسنة لا طبيعية ولا مكتسبة فيما تصوروه كراهية ونفروا منه أو كان مضادا لعواطفهم وشهواتهم

ومصالحهم؟ وهذا وحده يكفي ليصيروا دفعة واحدة متهورين، فخورين جهلة، لا إيمان لهم، ولا شرف ولا ضمير. ولم تصر انفعالاتهم ورغباتهم معتدلة مثل هي أحقادهم وبغضاؤهم.

فإن أحبوا أحدا فهو خال من كل عيب. وكل ما يرغبون فيه صحيحا وسهلا، وكل ما يكرهونه ظالم ومستحيل، دون أن يدلوا بأي مبرر لجميع هذه الأحكام، كما لا مبرر لهواهم الذي يتملكهم حتى أنهم لا يضعون في فكرهم إلا هذا الاستدلال الصوري:

إني أحب هذا الرجل، وإذن فهو أمهر من في العالم

وإني أبغض هذا الآخر، وإذن فهو نكرة وعدم.

وكل هذا يضمرونه في أنفسهم، لذلك يمكن أن نسمي هذه الأنواع من الحماقات والضلالات سفسطة ونخسات القلب التي تقوم في نقل أهوائنا إلى موضوعات انفعالاتنا. ونحكم بأن هذه الموضوعات هي ما نريده ونرغب أن نكون عليه: ولا شك أن هذا حمق. لأن رغباتنا لا تغير شيئا في الموجود الذي هو خارج عنا، وأن الله وحده هو الذي تكون إرادته فاعلة، وأن المقدورات هي ما أَرَادَهُ الله].

3) ويمكن أيضا أن نرجع وهم حب الذات إلى وهم من يقرون كل شيء حسب مبدأ عام ومناسب بالنسبة لهم، وهو أنهم على حق وصواب وأنهم عرفوا الحقيقة، ومن ثم ليس يصعب عليهم أن يستنتجوا أن من يخالفونهم عواطفهم مخدوعون وفي الحقيقة فإن هذه نتيجة ضرورية.

[ذلك أن عيب هؤلاء الناس لا يصدر إلا عن كون أن الرأي المفيد الذي لهم عن بصيرتهم جعلهم يعتبرون أفكارهم واضحة وبديهية حتى أنهم تخيلوا أنه يكفيهم اقتراحها لكي يضطر جميع الناس إلى التسليم بها والخضوع لها. ولذلك لم يكلفوا أنفسهم عناء أن يعطوا عليها الأدلة والبراهين حتى يمكن تمحيصها والرد عليها. ومن ثم فإنهم قلما يسمعون إلى آراء غيرهم، وهم بذلك يريدون أن يستدلوا على كل شيء بالسلطة والتسلط. لأنهم لم يميزوا قط بين سلطتهم والعقل. وعلى ذلك فهم يعاملون كل من ليس على مذهبهم بالمتهور من غير أن يعتبروا بأن من ليسوا على هواهم ولا على مذهبهم فليس يكون هواهم كذلك مع الآخرين. ولا يصح أن يفترض بدون دليل أن الحق في جانبنا، عندما يتعلق الأمر بإقناع أشخاص ليسوا على غير رأينا، إذ كانوا قد اقتنعوا أننا لسنا على الحق].

4) ـ وأيضا هناك من لا أساس لرأيه لكي يرفض آراء الآخرين إلا هذا الاستدلال

العجيب: لو كان هذا هو الحق، فأنا لست رجلا ذكيا ماهرا، ولكني رجل ذكي، وإذن ليس ذلك حقا.

وهذا هو السبب الرئيسي الذي أدى زمانا طويلا إلى رفض بعض الأدوية النافعة، وبعض التجارب المؤكدة، لأن أولئك الذين لم ينتبهوا بعد إلى هذه الأمور، قد تصوروا كونهم قد انخدعوا حتى الآن. أفلم يقولوا بأن الدم إذا كانت له دورة في الجسم، وإذا كان الغذاء لا يحمل إلى الكبد عن طريق الأوردة المساريقية mésaraïques، وإذا كانت الشرايين تحمل الدم إلى القلب، وكذلك إذا كان الدم يصعد إلى التجويف، وإذا كانت الطبيعة لا تفزع من الفراغ، وإذا كان الهواء ثقيلا وله حركة إلى الأسفل أقول: إذا كان ذلك كذلك فإني أجهل أشياء في علم التشريح وفي الفيزياء. وإذن وجب أن يكون كل هذا ليس صحيحا. إلا أنه لمعالجة مثل هؤلاء الناس من هذا الوهم، فإنه ينبغي أن نقدم لهم النصح بأنه لا يليق بالإنسان أن يخدع نفسه، وأنهم إن كانوا لا يعرفون بعض الأشياء فإنهم بما اكتشف حديثا يكونون أكثر جهلا.

5) ـ وليس هناك ما هو أكثر اعتيادا من أن نرى أناسا يوجه إليهم مثل هذا اللوم والتعنيف، ويعاملون مثلا بأنهم عنيدون، متبعون لأهوائهم وكثيروا اللجاج عندما تختلف آراءهم. ولا يكاد يوجد من المتخاصمين من لا يتهم بعضهم بعضا، إطالة للدعاوى، بمحاولة طمس الحقيقة عن طريق اختلاق الحيل الزائفة. [وهكذا فإن من يكون له الحق، ومن يكون على الباطل، تجد كل واحد من هذين الطرفين يكاد يتكلم نفس اللغة، ويرفع نفس الشكوى، ويرمي كل واحد منهما الآخر بنفس التهم والعيوب. وما هو شنيع في حياة هؤلاء الناس، إذ يقذف الحق بالباطل، ويرمي الظلم بالعدل في متاهات مظلمة، هو أن عامتهم لا يستطيعون التمييز: ومن ثم يحدث أن معظمهم يتمسك بالصدفة، وبدون بيان الحجة من جانب كلا الطرفين، وقد يكون طرف ثالث يتهم الجميع وهو على ظلال.]

وكل هذه التصرفات الغريبة إنما تنشأ من نفس المرض الذي يجعل ركنه الأساسي هو أن الإنسان قد يكون على صواب: ومن ثم يسهل أن نستنتج بأن كل من يقاومنا يكون عنيدا، والعناد معناه ألا نرجع إلى العقل.

ومع أنه قد يصح أن هذه المآخذ والتعنيف بالهوى وبالعمى واللجاج مما يصبح غير عادل في حق من ينخدع، قد يصدق في حق من لا يتهم نفسه، وعلى الأقل يفترض أن الحقيقة توجد في جانب من تحلى بها. والحكماء وذو الرأي الحصيف ممن يعالجون قضايا متنازعا فيها، ينبغي أن يتجنبوا استعمالها قبل أن يتبينوا الحقيقة بما فيه

الكفاية وأن يبتوا في عدالة القضية التي يدافعون عنها، وإذن يجب ألا يتهموا خصومهم المعاندين والمتهورين ممن ينقصهم الحس المشترك قبل أن يبرهنوا لهم على وجوده فلا يقولون لهم بأنهم لم يتبينوا بعد ما هم عليه وأنهم سقطوا في حماقات ومبالغات لا تطاق: لأن غيرهم سيقولون من جانبهم بمثل قولهم مما لا يقدم الأمر في شيء. وهكذا يختارون أن يرجعوا إلى القاعدة المنطقية للقديس أوغسطين: إننا لا نقول شيئا مما يمكن أن يتقبله الطرفان، وإنما نقول ما لا يمكن أن يقبله الخصم. ثم إن الناس يكتفون عند الدفاع عن الحقيقة بحد السلاح الذي هو خاص بهم، وأن الكذب لا يمكن أن يتبع أي تكون الأسباب واضحة ومتينة.

6) ـ إن فكر الإنسان ليس فقط محبا لذاته بطبيعته، بل هو أيضا بطبيعته حاقد، شديد المكر إزاء الآخرين: فلا يألم كثيراً إلا إذا أصاب الأخيرين خير، لأنه يرغب أن يكون كل شيء في ملكه؛ وتحت يديه. ولما كانت الحقيقة إنما يتوصل إليها بالفكر، ويتأتى بالفكر الوصول إلى نور جديد بالنسبة للناس، فقد تكون لنا رغبة خفية في أن نسرق ما حصل الناس من مجد، مما يقع غالبا في أن نتصدى بغير حق لمحاربة آراء الناس وطمس ابتكاراتهم.

وهكذا قد يدفعنا حب الذات أن نؤلف هذا الاستدلال السخيف: إن هذا رأي ابتدعته، وهو في مذهبي، وأنه رأي موافق لي، وإذن فهو صحيح. وقد تذهب حالة المكر الطبيعي أحيانا إلى هذا الاستدلال الأخرق: إن هذا الرأي قد قاله غيري، وإذن فهو خاطئ، وأن هذا كتاب ألفه غيري فهو ساقط.

وهذا هو روح اللجاج والمعارضة المألوفة بين الناس، وهي التي تحملهم عندما يسمعون أو يقرأون لغيرهم على ألا يعتبروا إلا قليلا الأسباب التي يمكنها أن تقنعهم، فلا يفكرون إلا في الأسباب التي تؤدي إلى المعارضة والخلاف. ومن ثم فهم يحذرون دائما أن يصلوا إلى الحقيقة، ولا يفكرون إلا في الوسائل التي تدفعهم عنها، وتعمى عنها أبصارهم. وفي هذا ينجحون دائما، إذ كانت خصوبة الفكر الإنساني لا تنضب في العثور على معين الأسباب الواهية.

وعندما يقع الإفراط في الرذيلة تكون إحدى خواص الفكر الأساسية هي الحذلقة التي يلذ لأصحابها أن يكثروا اللجاج، والشنآن مع الآخرين حول أتفه الأمور، ومعارضتهم بأخطر الحيل. إلا أنه غالبا ما تخفي الأمور حتى أنه يمكن القول إنه في مثل هذه الأحوال لا يمكن أن يسلم أحد من هذه السفاسف، لأنها متأصلة في حب الذات الذي هو دائما متمكن فيها.

وإن معرفة هذا الاستعداد الخبيث والحاقد الذي يقوم في أعماق قلوب الناس تبين لنا أن إحدى القواعد الأساسية التي تجب مراعاتها حتى لا نخطّئ من نتحدث إليهم وحتى لا نجعلهم يبتعدون كثيرا عن الحقيقة التي نريد أن نقنعهم بها، أقول إن إحدى هذه القواعد هي ألا نغضب من جميع هذه الخصال من الحقد والحسد، ما أمكن ذلك، ونحن نتحدث عن أنفسنا، وحينما نقدم إليهم الأمور التي نود أن يرتبطوا بها.

ولأن الناس لا يحبون إلا أنفسهم، فلا يتألمون إلا بفقد الصبر على ما يُطَبِّقُه الآخر على نفسه؛ ويريد أن ننظر إليه باحترام وتقدير. وكل ما لا يمكن أن يعود إليهم بنفع يكون كريها وغير مناسب، وهم يتقلبون عادة، فينتقلون من كراهية الأشخاص إلى كراهية الآراء والحجج المعللة، لذلك تجد الحكماء يتجنبون، ما أمكن ذلك، أن يتعرضوا إلى أنظار هؤلاء الأشخاص وإلى ما يمكن أن يستفيدوه منهم، فهم يفرون من وجوههم مفضلين المواجهة الخاصة، بل إن هؤلاء الحكماء يحاولون أن يختفوا وراء الجمهور حتى لا يلفتوا الانتباه إليهم، وحتى لا يمكن أن يرى في أحاديثهم إلا الحقيقة التي يعرضونها.

وقد كان السيد باسكال الذي توفي أخيرا يعرف أكثر من غيره فنون الخطابة مما لم يرق إليه أحد قط، وكان يقول بهذه القاعدة: وهي أن الإنسان الفاضل يجب أن يتجنب الناس خوفا من أن يسمي نفسه، بل ويزعم أنه ينبغي ألا نستخدم ضمير المتكلم أنا، والمخاطب أنت، وكان قد اعتاد أن يقول في هذا الموضوع إن التقوى المسيحية تعدم الأنا الإنسانية، وأن التحضر المدني يطمر هذا الأنا ويغيبها. إلا أن هذه القاعدة ينبغي ألا ندفع تطبيقها إلى غاية الوسواس، لأن هناك مصادفات يصير فيها الإنسان منزعجا إن هو أراد تجنب استعمال هذه الضمائر، وما أشبهها، إلا أنه يحسن دائما أن يكون رأي باسكال ما ثلا بين أعيننا حتى نبتعد من العادة الرديئة الموجودة عند بعض الناس الذين لا يتحدثون إلا عن أنفسهم، ويمجدونها عندما لا يكون الموضوع متعلقا بهم. وهذا يحدث كثيرا لمن يستمع إليهم فلا يشك أن يكون هذا النظر المألوف نحو ذواتهم ليس ناشئا إلا من عجب يجعلهم في الغالب على هذا الحب للذات كما يثير فيه تبعا لذلك بغضا خفيا لهؤلاء الأشخاص، ولما يقولونه مما يبين أن أحد السمات التي لا تليق بالإنسان الفاضل هي ما بينه ونبه عليه مونطين: ونعني أن نبقي القراء على طباعهم ومزاجهم، وميولاتهم وخيالاتهم وأمراضهم، وعلى فضائلهم ورذائلهم. وكل ذلك إنما ينشأ من سوء التقدير في الحكم كما ينشأ من الإغراق في حب الذات. وصحيح أن مونطين حاول أن يبعد عنه تهمة الكبر الساقط من أهل الرعاع، إذ تحدث بحرية عن عيوبه كما تحدث عن محاسنه مما هو أمر جميل مع التظاهر بالصدق. إلا أن هذا يفضح

أن ما قام به ليس إلا خدعة كشفت عن شناعة فعله. فهو قد تحدث عن رذائله ليطلع الناس عليها لا ليسترذ لها، كما أنه لم يزعم بأن الناس يقدرونها: إذ نظر إليها وكأنها أمور لا نبالي بها بل على أنها أمور طريفة أكثر منها محتقرة. ولما كان قد كشف عنها، فلأنه لا يكترث بها إلا قليلا، معتقدا أنها ليست مهينة ولا محتقرة: غير أنه حينما تفطن أن هذه الأمور تحط من قيمته كانت له من المهارة أن ادعى أنه لا أحد من الناس تخفي عليه، لذلك فقد لاحظ أحد الكتاب المشهورين في وقتنا، في مواضع من كتابه أنه كان له خادم سبق أن كان جنديا، وهو ينفعه في المنزل ويكلفه أكثر من أجرة رجل راق؛ إلا أن هذا الكاتب لم يتبرع علينا ويخبرنا بأنه كان له رجل دين قد سبق أن كان مستشارا في البرلمان بمدينة بوردو: وهذه المهنة المهمة، وإن كانت مشرقة بذاتها، فهي لا ترضي كبرياءه الذي يتظاهر به على مزاج الرجل الراقي، والفارس، بعيدا عن المحاماة والمرافعة في القضايا.

غير أنه هناك جانبا من التظاهر لا يمكن أن تخفيه عنا هذه الملابسة من حياته لو وجد بعض القادة الفرنسيين ممن كانوا مستشارين في بوردو كما أراد أن يخبرنا بأنه كان رئيسا قيما على هذه المدينة، لكنه بعد أن نبهنا على أنه قد خلف في هذه المهمة السيد القائد الرفيع الرتبة من بيرون Biron وترك هذه المهمة لقائد رفيع الدرجة من ماتينيون Matignon.

ولكن ليس هذا الزهو والخيلاء هما عند هذا الكاتب أكبر رذائله، إذ كان مليئا بالقبائح المخزية وبكثير من الأقوال الإبيقورية والمارقة، حتى أنه من الغريب أن عانى منها زمانا طويلا ممن وقعت بين أيديهم هذه المخازي. والأغرب من ذلك أن كثيرا من النابهين لم يفطنوا إلى سموم هذه المخازي.

ولا نحتاج إلى أدلة أخرى حتى نحكم على فسقه وزندقته إلا إلى هذه الكيفية التي يتبجح فيها برذائله. ذلك أنه لما جاهر في كثير من المواضع أنه تورط في ارتكاب ضروب من المناكر الإجرامية صرح في مواطن أخرى بأنه لا يرعوي ويتوب. ولو أنه كتب عليه أن يحيا مرة أخرى لما فضل أن يعيش إلا على هذه الحال وقال: [أما أنا فإني لا أرغب أن أكون غير ما أنا عليه: فقد استنكر شكلي العام، وأمقته، وأرجو أن يتولى الله إصلاحي، وأن يعذرني على ضعفي الطبيعي إلا أن هذا لا ينبغي أن نسميه توبة، ولا انزعاجا من كوني لست ملكا طاهرا مثل كاتون : Caton إن أفعالي كلها على سنن في الانتظام ومطابقة لما أنا عليه وعلى حالي: ولا يمكنني أن أفعل أفضل مما فعلت، والإنابة لا تتعلق بوجه خاص بالأمور التي ليست في طاقتنا. ولا أتوقع أن

أرفع على نحو وحشي ذيل فيلسوف يسحبه من ورائه، وكأن الرأس منه والجسم في عداد المفقودين، كما أن هذا الطرف القليل من الحياة الباقية لا أجحده، ولا أتنكر للجزء الجميل والطويل مما مضى من حياتي؛ ولو قدر لي أن أعيش مرة أخرى لعشت كما أعيش الآن، فلا أضجر مما مضى، ولا أخشى المستقبل]. وهذه هي تعابيره الفظيعة، وهي تدل على فتور الإحساس بالدين بل إنها أحق بمن يقول أيضا في موضع آخر: [إني أقذف بنفسي ورأسي صاغرا منحنيا إلى الموت بدون اعتبار ولا إقرار بها كما يقذف في الدرك الأسفل من هوة سحيقة مظلمة تبلعني مرة واحدة وإلى الأبد، فتخنقني وأنا في سبات عميق، كسولا قد سئم الحياة]. ويقول في موضع آخر: [إن الموت الذي ليس هو إلا ألم ربع ساعة من الوقت، بدون أثر ولا ضرر، لا يستحق أن تعطى عنه أحكام وآراء مخصوصة.]

وقد يبدو هذا الاستطراد بعيدا من الموضوع، ولكنه مع ذلك يقع في صلب حديثنا، لسبب بسيط، وهو أنه لا يوجد كتاب في مثل ما يوحي به كتابه إرشادا إلى العادة القبيحة في التحدث عن الذات والاهتمام بها، ثم إلى ذلك يريد من الآخرين أن يحتذوا حذوه وينشغلوا بذواتهم. وإن هذا لمما يفسد العقل فينا عن طريق الزهو والكبرياء الذي يصاحب دائما مثل هذا الحديث، كما يبث في الآخرين البغض والغم ممن يتصورونه على هذا الحال. ولا يسمح لأحد بالحديث عن نفسه إلا من حاز الفضيلة من الناس، وعن الكيفية التي تشهد بأنه بالفعل قد نال هذه الفضيلة، حتى إذا نشر هؤلاء الناس مثل هذه الأفعال الحسنة، إنما يكون ذلك من أجل حث الآخرين وإثارتهم على أن يشكروا الله على مثلها أو أن يهتدوا بهديها، كما أنهم إذا نشروا أعمالهم القبيحة إنما يكون ذلك من أجل أن يتواضعوا أمام الناس، وحتى يصدوهم عن أن يفعلوا الأفعال القبيحة. أما فيما يخص الناس العاديين، فإنه يكون من الزهو الحقير أن يخبروا بنواقص أفعالهم، وأنها لسفاهة يعاقب عليها، أن يكشفوا للناس عن مساوئهم دون أن يشهد على ذلك بأنه مس من الجنون. لأن الإفراط في الرذائل هو انقطاع الحياء والحشمة، ولا يخجل الإنسان من فعله، ولا يتوب إلى رشده بل إنما تبلغ القحة بمرتكبه أن يتحدث عن سوء عمله بدون مبالاة، وكأنه أمر عادي. وهذا كان حال تفكير مونطين على نحو خاص.

7) ـ ويمكن أن نميز إلى حد ما في التناقض الشنيع نوعا آخر من فساد المزاج: ولكن على نحو أخف، ويلزم صاحب هذا المزاج أن يستدل بنفس الاستدلالات الرديئة. وهذا المزاج هو روح اللجاج الذي هو أيضا عيب يعكر العقل ويكدره تكديرا كبيرا.

وهذا لا يعني أننا نستنكر بوجه مطلق الخلافات وضروب الجدال، بل يجوز أن نقول بالعكس من ذلك أن الجدل إذا استعمل على وجهه، فلا يوجد ما هو أجدى منه وأنفع في الوصول إلى اكتشافات جديدة أو العثور على الحقيقة أو إقناع الآخرين. ذلك أن حركة الفكر الذي ينشغل وحده بفحص مادة ما تكون في العادة حركة فتور، يدخلها كثير من السأم والتعب، إذ الفكر يحتاج إلى بعض النشاط الذي يبعثه ويحثه على العمل، ويوقظ فيه الأفكار. وإنما يكون ذلك، في العادة بمواجهة ضروب التعارض الذي نقوم به. وبهذا التعارض تنكشف أين تكمن الصعوبة في الإقناع وأين يوجد الغموض مما يحدثِ فينا بذل المجهود في الإقناع.

إلا انه لما كان هذا النوع من التمارين مفيدا، حينما نستخدمها على الوجه الأحسن، وبكل موضوعية، في انفصال عن الهوى كلما انطوت على خطر ما عندما نستخدمها على نحو فاسد. وذلك بأن نعتبر أن مجدنا هو في الدفاع عن رأينا بأي ثمن كان، وأن نناقض رأي الآخرين. وهذا المزاح هو أقدر شيء على أن يصدنا عن الحقيقة، وأن يقذفنا في الضلال البعيد. وإن هذا النوع من المزاح هو الذي نعتاد معه بدون أن ندرك ذلك، أن نجد التعلات بجميع الوسائل، وأن نجعل أنفسنا فوق سائر الأسباب بألا نرجع إليها قط: وأن هذا لمما يؤدي، شيئا فشيئا إلى ألا نثق بأمر من الأمور فنخلط الحقيقة بالخطأ بأن ننظر إليهما معا وكأنهما أمر محتمل؛ وهذا ما يجعل أنه يندر أن نفصل في مسألة ما بالجدل حولها، وأن ننهي الإشكال بالنزاع والخلاف مما يفسر أن فيلسوفين لم يحدث لهما قط أن اتفقا على أمر ما: إذ يجدان دائما ما ينطلقان منه ويدافعان عنه، إذ كان غرض كل واحد منهما ألا يتجنب الغلط وإنما ألا يفحم ويسكت، ويعتقد أن الأهون هو أن يبقى الإنسان متماديا على انخداعه على أن يعترف بأنه أخطأ.

وهكذا فإن لم نعتد عن طريق تمرين طويل أن نضبط أنفسنا ونستولي عليها استيلاء تاما، فإنه من الصعب ألا تفوتنا أو تفوت علينا الحقيقة في النقاشات الجدلية، لأنه لا يوجد قط فعل يثير من الانفعالات أكثر مما يثيره النزاع. وكما قال أحد الكتاب المشهورين: وأي رذيلة لا توقظها النزاعات، لما كانت دائما يحكمها الغضب؟ فنحن نبغض أولا ونغضب للأسباب والدواعي، ثم نكره الأشخاص. فلا نتعلم الجدال إلا من أجل أن نحاجج الآخرين ونرد عليهم، وهكذا ندخل في عراك فيجادل بعضنا بعضا. ويكون من ثمرة الجدال هو الوصول إلى إبطال الحقيقة، فيشرق بعضنا ويغرب الآخر، ويضيع الأهم، فنحيد ونبتعد داخل حشد العوارض، والهوامش، وفي غضون ساعة من الهيجان والعواصف لا ندري ماذا كنا نبحث عنه، فيجد أحدنا نفسه في الأسفل،

والآخر في الأعلى، وثالث في ناحية ما. إذ يتمسك أحدنا بلفظ ما، وبتشبيه، والآخر لا يسمع ولا يفهم ما يعارض به، ويذهب لا يلوي على شيء، إذ لا يفكر إلا في أن يتبع لا أن يتبع غيره.

وهناك من الناس من يكون ضعيفاً، فهو يخاف كل شيء؛ ويرفض كل شيء، فيخلط الجدال من أول أمره، أو عند ما يكون وسط الاحتجاج يلوذ بالصمت مشهرا تمرده وعصيانه ومظهرا كبرياءه واحتقاره أو خارجا على حماقة الجدال بأحمق من الجدال: فإن لم يكن من هذا الأخير، تناوش وضرب، فإنه لا يدري كم هو قد افتضح أمره. أما الآخر فهو يبعد الألفاظ، ويقوم الأسباب والدواعي، وأما ذلك الآخر فهو يجهد نفسه ويزعق بأعلى صوته، وينفخ أوداجه ورئته. وقد نرى من يستنتج على خلاف الآخرين، فيرهق الناس بمقدمات واستطرادات زائفة، وقد تجد كذلك من يتسلح ويكيل الشتائم، ويفتعل خصاما، مثل خصام الألمان حتى ينفصل ويخرج عن إجماع الفكر الذي يفحمه. وهذه هي الرذائل المألوفة لنزاعنا وجدلنا مما يمثله أحد الكتاب الذين لما لم يعرفوا الشهرة الحقيقية لعظمة الرجال، تدنوا إلى أن يعرفوا بالعيوب والقبائح. ومن هنا يمكن أن نحكم كم كانت هذه الأنواع من الاجتماعات والمجادلات قادرة على تشويش العقل، إلا أن تكون لنا العناية الفائقة لا أن نقع في مثلها فحسب، وإنما ألا نتبع من يقع فيها، على شرط أن نضبط أنفسنا بحيث نرى الآخرين وقد ضلوا عن الطريق فلا نضل معهم، وعلى شرط ألا نحيد عن الغاية التي يجب أن نقترحها وهي إيضاح وتنوير الحقيقة التي نفحص عنها.

8) وكذلك قد يوجد أشخاص، وبخاصة من يفدون إلى البلاط فهؤلاء عندما يتعرفون كم تكون الطباع المشاغبة ممقوتة: وغير مرغوب فيها، فإنهم يسلكون طريقا معكوسا، وهو ألا نعارض أحدا، فيكون المدح والتزلف والتصديق أمورا متساوية. وهذا ما يمكن تسميته المحاباة والتزلف، مما هو طبع يكون أكثر ملاءمة للإغناء وأخذ الثروات، ولكن من ناحية أخرى يكون مضللا للحكم، لأن المعترضين المجادلين يعتبرون مقاصد ما يقال لهم، ومن يطلبون التملق يشبه أنهم يرون حقا كل ما وقع اطراؤهم به. وهذا النوع من اعتياد التملق يفضي إلى فساد كل خطاب يوجه إليهم، ومن ثم يفسد فكرهم. وبهذه الوسائل كيلت المدائح العامة ومنحت المنائح لكل أحد على غير تمييز، حتى أنها تتشابه في التزلف، فلا يمكن أن نستخلص منها شيئا. ولا تكاد تجد من الدعاة المبشرين إلا من هو فصيح التملق مما يظهر في الصحف مثل جريدة لاجازيت .Gazette وكل داعية يخلب مستمعيه بعلمه الدقيق العميق.

وكل من ماتوا فإنما اشتهروا بالتقوى. وأصغر الكتاب وأحقرهم يمكنهم أن يؤلفوا الكتب في المدائح التي يحصلونها من أصدقائهم. حتى أنه في هذه الغمرة من المدائح التي تسدي لغير أهلها قد يمكن أن يتعجب الإنسان لوجود أناس متعطشين إلى سماع هذه التملقات. ويجمعون بكل عناية ما يقدم لهم منها.

ومن المحال ألا ينتج هذا الخلط في اللغة نفس الخلط في الفكر. ومن اعتادوا كيل المدائح إلى الجميع يألفون التصديق على كل شيء. غير أنه عندما يكون الغلط مخصوصا بالأقوال لا بالفكر فقد يكفي أن نبعد عنه من يحبون الحقيقة صادقين.

وليس من الضروري أن نحكي كل ما نراه من الشر وأن ننتقده، ولكن من الضروري ألا نمدح إلا من يستحق المدح، وإلا دفعنا من نمدحهم على هذا النحو في وهم نسهم به في خداع من يحكمون على هؤلاء الناس استنادا على مدائح كاذبة، ونسئ إلى من يستحقون المدح الحقيقي، فنسويهم بمن لا يستحقونه. ومن ثم نهدم كل ثقة في اللغة، ونشيع الخلط في معاني الألفاظ، بجعلنا إياها غير دالة على أحكامنا وأفكارنا، ولكنها دالة فقط على علامات التمدن الزائف السطحي لمن نريد أن نظهرهم به ونمدحهم فقط كما لو كان هذا المدح تمجيدا وإكبارا. ونتيجة لذلك فكل ما يمكن أن نستنتجه من المدح والثناء العادي ليس إلا هذا التمجيد الزائف.

9) ـ ومن بين مختلف الأساليب التي يدفع فيها حب الذات الناس إلى ارتكاب الخطأ أو يجعلهم يتشبثون به، ويمنعهم من الخروج عنه، يجب ألا ننسى نمط الأسلوب الذي يكون بدون شك أهمها، وهو الأكثر شيوعا، أعني الالتزام بالدفاع عن رأي يرتبط به بعض الناس لاعتبارات أخرى ارتباطا أكثر من تمسكهم بالحقيقة، لأن وجهة النظر التي تجعل الناس يدافعون عن رأيهم تكون بحيث نصير لا ننظر في الأسباب التي نتعلل بها، وما إذا كانت خاطئة أو صحيحة ولكن ننظر إلى هذه الأسباب على أنها يمكن أن تستغل في إقناع ما ندافع عنه، ومن ثم نستخدم كل حجة رديئة كانت أم جيدة حتى يسلم بها كل الناس، وقد نضطر أحيانا لأن نورد أمورا نعلم أنها فاسدة بشرط أن تنجح في خدمة ما نقترحه. وهذه أمثلة لها:

وكل إنسان ذكي قد لا يتهم قط الفيلسوف مونطين الذي قد اعتقد ترهات علم التنجيم القضائي. غير أنه عندما كان يريد أن يحط من أقدار الناس لحمقه، فقد كان يلجأ إلى تلك الترهات كأسباب مقبولة ويقول: [إذا اعتبرنا قوة النجوم وآثارها، وأن لها كأجسام تأثيرا لا على حياتنا وظروف حظنا فقط وإنما على ميولنا ذاتها، إذ كان نفوذها علينا كبيرا ومؤثرا، أقول إذا اعتبرنا ذلك أفلا يحق لنا أن نتساءل: لم نمنع أن يكون لهذه الأجسام نفس وحياة وكلام؟].

وأيضا عندما يريد مونطين أن يحرمنا من المزية التي لنا على الحيوان باستعمالنا اللغة فهو يرجع إلى حكايات سخيفة، مع أنه يعلم أكثر من غيره سخافتها، والأدهى أنه يستخلص منها عبرا تافهة ويقول: [وهناك من الناس من يتبجح لكونه سمع لغة الحيوانات مثل أبو لونيوس، وميلانوس، وتيانوس، وتيراسبياس، وطاليس وغيرهم، وإذا كان الأمر على هذا الحال، كما يقول علماء الكوسموغرافيا، فإن هناك أمما تنصب عليها الكلب ملكا ويتعين على أفراد هذه الأمم أن يؤولوا صوته وحركاته.]

ونتيجة لهذا الاعتبار، فإنه عندما نصب كاليجولا فرسه قنصلا، كان يجب أن تطاع أوامره التي يصدرها بصدد ممارسة سلطته. إلا أننا قد نخطئ إذا اتهمنا مونطين بسبب هذه النتيجة، لأن قصده لم يكن هو أن يتحدث على وجه معقول ولكنه كان يقصد إلى أن يضع ركاما من الأحكام لما يمكن أن يطلق على البشر. وهذا يعتبر على الأقل رذيلة مخالفة للعقل السليم ومضادة لصدق الإنسان الكريم.

وأيضا من يطيق هذا الاستدلال لنفس الكاتب فيما قاله عن العرافة التي كان يتآمن بها الجهلة من الكهان ويتطيرون مما كان يسخر منه حكماء الكهان. فقد قال هذا الكاتب: [إن من بين التكهنات التي حدثت في الماضي، فإن أقدمها وأحقها بالتصديق ما كان يتآمن به من طيران الطيور: ولا يوجد لدينا ما يشبه هذا التنبؤ، ولا ما هو أغرب منه. وهذه القاعدة التي نستدل بها من رفرفرة أجنحة الطيور واهتزازها على نتائج الأمور المستقبلة، يجب أن تكون متبعة لأفضل الوسائل حتى تحقق مثل هذا الإجراء الخطير، وأن تنسب هذه النتيجة العظيمة إلى فعل الطبيعة غير العاقلة، كأنك تعزو الاتفاق والخطاب لمن أحدثه. وهذا رأي قبيح]

أو ليس شيئا طريفا أن ترى إنسانا لا يأخذ مأخذ الجد شيئا ما على أنه صادق أو كاذب في كتاب مطول ألفه قصدا ليثبت فيه النزعة الشكية البيرونية، ويهدم فيه البداهة واليقين ويقدم لنا كلاما أشبه بالترهات منه على كونه حقائق، ويتناول فيه الرأي المخالف على أنه باطل، وإنه ليستهزئ بنا حينما يتحدث إلينا على هذا النحو، ولا يغفر له أن يضحك على قرائه بأن يقول لهم أشياء ولا يعتقد هو فيها، ولا يمكن أن تصدق.

والشاعر فيرجيل كان أصدق وأخلص من عبر عن الحيوانات، في دواوينه، وخاصة الرعويات Georgiques، ولكنه لم ينسب إلى الطيور عقلا ما، ولم يعتبر التغيرات المنتظمة التي نراها في الطبيعة إلا تبعا لاختلاف الظروف

وقد كانت هذه الاستطرادات مقصودة، ويجب أن تصدق النية لكي نتجنب الترهات والأباطيل. والأكثر شيوعا والأخطر منها تلك الضلالات التي لا نكاد نهتدي

إليها ولا ما ترمي إليه. لكن الشروع فيما ندافع فيه وبه عن إحساساتنا قد يعكر رؤية فكرنا ويجعله يستصوب كل ما يخدم هدفنا.

والعلاج الوحيد الذي يمكن أن يصحح هذا الموقف هو ألا نقصد إلا الحقيقة، وأن نفحص بكل عناية الاستدلالات التي قد يخدعنا فيها التزامنا ذاته.

ب ـ الاستدلالات الفاسدة التي تنشأ عن الأشياء ذاتها:

لقد لا حظنا فيما سبق بأنه يجب ألا نفصل الأسباب الداخلية لأخطائنا عن الأسباب التي تلزم عن الأشياء، وهي أسباب يمكن أن نطلق عليها الأسباب الخارجية، وذلك لأن العلامة أو المظهر الخارجي لهذه الأشياء لا يمكن أن يوقعنا في الخطأ. إذا لم تدفع الإرادة الفكر لأن يشكل حكما مسبقا، متى لم تتضح له الأمور على نحو كاف.

ولكن لما كانت الإرادة لا يمكنها أن تمارس هكذا هذه السلطة على العقل في الأمور البينة الوضوح، فمن الجلي أن غموض الأشياء تسهم في أن تخطئ فيها كثيرا. وقد توجد هناك مصادفات يحملنا فيها الهوى على أن نستدل استدلالا فاسدا بحيث يكون هذا الهوى غير مدرك. لذلك يكون من المفيد أن نعتبر على وجه منفصل هذه الأوهام التي تنشأ أساسا عن الأشياء ذاتها.

1) وفاسد، مضل هو الرأي الذي يشبه الحقيقة بالكذب، والفضيلة بالرديئة، وأنه من المحال أن نميز بينهما. وقد يصدق في كثير من الأمور أنه قد تختلط الحقيقة والكذب والفضيلة بالرذيلة، والكمال بالنقصان. وهذا الخلط هو أحد المصادر الأكثر اعتيادا للأحكام الخاطئة عند الناس. إذ بواسطة هذا الخلط المضلل تحملنا الصفات الحميدة في الناس الذين نقدرهم على أن نستصوب عيوبهم كما تجعلنا عيوب من نجلهم نتحامل على ما هم فيه من خير، لأننا لا نعتبر بأن الأشخاص الأكثر نقصانا في باب الصفات الحميدة لا يكونون ناقصين في كل شيء لأن الله تعالى يترك حتى للفضلاء نقصانا ناتجا عن ضعف الإنسانية، وعدم الكمال لا ينبغي أن يكون موضوعا للمحاكاة ولا للتقدير.

والسبب في ذلك أن الناس لا يعتبرون أبدا ولا ينظرون قط إلى الأمور في جميع تفاصيلها: إذ هم لا يحكمون إلا من خلال النظرة الأولى، والانطباع الأول، ولا يشعرون إلا بما يؤثر فيهم التأثير البليغ. وهكذا فعندما يتصورون في خطاب كثيرا من الحقائق فإنهم لا يتفطنون إلى الأخطاء التي تختلط به. وبالعكس عندما تختلط الحقائق بكثير من الأخطاء فإنهم لا ينتبهون إلا إلى الأخطاء، حتى إن القوي منها يغلب على الضعيف، والانطباع الشديد الوضوح يخفي الأقل وضوحا.

غير أنه من الظلم أن نحكم على هذا النحو: ذلك أنه لا يجوز أن يحملنا السبب الوجيه على أن نطرح العقل، لأن الحقيقة لا تصير شكا لكونها اختلطت بالكذب، ولا تنتمي الحقيقة إلى الناس وإن كان الناس هم الذين يضعونها. وهكذا فإن كان الناس بكذبهم يستحقون أن يلاموا على فعلهم هذا، فإن الحقائق التي يتقدمون بها لا تستحق أن تعاب.

ولهذا السبب فإن العدالة والعقل يقتضيان بأن نميز في جميع الأمور ما هو مختلط بالخير والشر. وفي هذا الفصل المميز يظهر بوجه خاص صواب الفكر الإنساني. وهكذا استطاع آباء الكنيسة أن يستخلصوا من القوم الضالين أمورا جديرة بالإعجاب فيما يخص الأخلاق، ولم يجد القديس أوغسطين حرجا في أن يستعير من أصحاب البدع من مثل بدعة دونتيس Donatiste سبعة قواعد لفهم الكتاب المقدس:

ولهذا يلزمنا العقل باتباع هذا الطريق متى أردنا أن نقوم بهذا التمييز. غير أنه لما لم يكن لنا دائما الوقت لنفحص بالتفصيل عما هو خير وشر في كل شيء، فمن العدل أن نسمي الأمور بما تستحق في جميع هذه المصادفات بحسب تفاصيل أجزائها. وهكذا ينبغي أن نقول عن إنسان إنه فيلسوف عندما تكون له قوة بالطبع على أن يستنبط، كما نقول عن كتاب ما إنه جيد عندما يحتوي الجيد أكثر من الرديء.

وأيضا في هذا ما يخطئ الناس أكثر من خطئهم في الأحكام العامة، لأنهم لا يقدرون الأمور في غالب الأحوال، ولا يعيبونها إلا حسب ما تنقص قيمتها: وضآلة معرفتهم وبصيرتهم تجعلهم لا ينفذون إلى ما هو أساسي، عندما يكون هذا بعيدا عن الإحساس.

وهكذا فإن من يفهمون فن التصوير يقدرون الرسم أكثر من تقديرهم لأدواته مثل دقة الإزميل، غير أن الجاهلين بفن التصوير قد تؤثر فيهم لوحة تكون ألوانها حية متوثبة أكثر مما تؤثر فيهم لوحة فاتحة الألوان، وإن كانت جميلة الرسم.

غير أنه يجب أن نعترف بأن الأحكام الخاطئة ليست معتادة في الفنون، لأن من ليست لهم بها معرفة يرجعون في تقييمها إلى إحساسات من يكونون ماهرين في هذه الفنون. وهذه الأحكام تكثر في الأمور التي تكون من اختصاص الجمهور. ويتساهل الناس في إصدار حكمهم على فن مثل الخطابة، وقد يسمى الجمهور مثلا الواعظ خطيبا مفوها، إذا كانت جمله البلاغية période محكمة، وبيانه مقارنا لوقت الخطاب، ثم لا يقول كلاما فاحشا. وعلى هذا الأساس ذكر السيد فوجلا Vaugelas في بعض مقالاته بأن الكلمة الفاحشة تضر بالواعظ أو المحامي أكثر مما يضره استدلال فاسد.

ويجب أن نعتقد أن هذه الحقيقة واقعية حكاها هذا الرجل، وليست رأيا له يأمر به. وصحيح أنه قد يوجد أشخاص يحكمون مثل هذا الحكم لكن قد يصح أيضا أنه لا شيء أقل صوابا من هذه الأحكام: لأن نقاء اللغة، وعدد الاستعارات قد تكون في الكلام البليغ أشبه بشدة اللون في فن التصوير، أعني لا تمثل إلا الجزء المنحط والأكثر مادية، لأن ما هو أساسي يقوم في تصوير الأمور على وجه أحسن، وأن نعبر عنها بحيث ننقل إلى فكر المستمعين صورة حية مضيئة لا تستحضر لهم فقط هذه الأمور، بل تستحضر لهم كذلك الحركات التي يدر كونها منها. وقد نجد هذه الخصائص عند أشخاص لا يجيدون اللغة ولا الحساب، كما لا نجدها عند من يعنون بالألفاظ، ويتكلفون المحسنات البديعية، لأن هذا التكلف يصدهم عن الأشياء، ويضعف قوة تفكيرهم كما يلاحظ المصورون بأن من يمهر في فن التصوير قد لا يجيد فن الرسم، لأن الفكر قد لا يقدر على إتقان هذين الفنين معا، لأن أحدهما قد يضر بالأخر.

ويمكن أن نقول بوجه عام إننا لا نحكم على أشياء العالم في معظمها إلا من الخارج، إذ لا يكاد يوجد أحد من الناس يمكن أن ينفذ إليها من الداخل ومن عمقها، فكل الناس يحكمون على المظاهر، والويل لمن لم يكن متفقا مع هذا الحكم. فقد يكون هذا المخالف محنكا، ذكيا، ثابت العزم، وما شئت من أوصاف إلا أنه لا يتحدث كثيرا، ولا يطيق المدح، وقد يوطد العزم على أن يبقى طول حياته مغمورا، وأن يفضل عليه ذكر المهوسين من ضعاف العقول، وهم لا يحصون عددا وليس الضرر من كوننا لا ننال ما نستحق من الشهرة، ولكن الضرر الخطير هو اتباع الأحكام الخاطئة وأن ننظر إلى ظواهر الأمور وقشورها مما يجب أن يتجنبه كل عاقل.

2) ومن بين الأسباب التي توقعنا في الخطأ بسبب بريق خادع يحجب عنا التعرف على هذا الخطأ؛ يمكن أن نذكر سحر البيان الأجوف بسبب الإسهاب في الآراء كما يقول شيشرون، لأنه من الغريب أن ينساب مقدار كبير من الاستدلالات الفاسدة بين ثنايا تأخير البيان عن وقت الخطاب période الذي يطن في الأذن أو بسبب صورة بلاغية تفاجئنا ويلذ لنا أن ننظر فيها.

وهذه المحسنات البلاغية لا تصدنا فحسب عن رؤية الأخطاء التي تتداخل في الخطاب وتمازجه، وإنما توقعنا فيها بدون أن نشعر بذلك، إذ تكون هذه الأخطاء في غالب الأحوال ضرورية لتبرير تأخير البيان أو لاستعارة ما، وهكذا عندما نرى خطيبا يفتتح كلامه بترتيب وتزويق مقدماته gradation أو بمعارضة متعددة تقسيم الأطراف، كان لنا أن نشك في أننا سنتيه معه. لأنه من النادر أن يخرج سالما وأن ينقذ نفسه من

هذه المتاهة بدون أن يلبوي عنق الحقيقة حتى تتلاءم له مع صورة بلاغية ما. إذ هذا الخطيب يرتب الصورة البلاغية في العادة كما تنضد الحجارة في البناء، والمعدن في التمثال. فهو ينحتها ويمدها، ويكسر من أطرافها ويقصرها، ويسنها سنا حتى تصير حادة ليركبها في هذا العمل التافه.

وكم تكون الرغبة شديدة في الشحذ والتشذيب سببا في إنتاج أفكار خاطئة؟ وكم قاد اتباع القافية والجري وراء الفواصل إلى قول الزور؟ وكم كان التعصب لشيشرون والحرص على استخدام ألفاظه بسبب الإغراق في النزعة اللاتينية مؤديا إلى كتابة حماقات عند الكتاب الإيطاليين؟ ومن هذا الذي لا يضحك إذا سمع من مثل شخص Bembe يقول بأن البابا إنما انتخب بفضل الآلهة الخالدين؟ وأيضا هناك من الشعراء من يتخيل أن ماهية الشعر إدراج الآلهة الوثنيين. وهناك شاعر ألماني جيد النظم كما هو جيد النثر، فقد انتقده غير واحد لأنه ذهب في الاسفاف كثيرا حتى أدخل في قصيدة كثيرا من آلهة الوتن. وهي قصيدة تصف الحروب بين المسيحيين فخلط الآلهة الأسطورية مثل أبولو وديانة مع البابا والإمبراطور. وزعم هذا الشاعر أن قول الشعر لا يستقيم إلا بذلك مستخدما الحجة الغريبة وهي زعمه أن الشعراء الكبار من نحو هوزيود، وأوميروس وفيرجيل قد ملأوا أشعارهم بأسماء الآلهة وقصصهم، ومن ثم استنتج أنه ينبغي أن يسمح له بتقليدهم

وغالبا ما تدق هذه الاستدلالات الفاسدة عن أولئك الذين يتعاطونها، ويكونون أول من تخدعهم فتشغلهم ويذهلون باستماع صوت كلامهم وبريق صورهم البلاغية التي تعشى أبصارهم فيجذبهم وقع الألفاظ إلى أفكار مهلهلة بدون أن يشعروا بذلك. ولو أنهم تأملوا هذه الأفكار لكانوا أول من يطرحها.

ويجوز أن نعتقد مثلا بأن لفظ الآلهة العذراء Vestale فيستاليه التي يمجدها أحد كتاب عصرنا، وحملته على أن يقول لفتاة يحثها على تعلم اللغة اللاتينية: بأنه يجب ألا تخجل من التحدث باللغة التي كانت تتحدث بها العذراوات: ولو أنه تدبر هذه الفكرة لتبين له أنه كان من الأفضل له أن يقول، بحق، لهذه الفتاة العذراء: إنه ينبغي أن تستحيي من أن تتحدث لغة كانت تتحدث بها فيما مضى عاهرات روما، وكن أكثر عددا من الإلهات العذراوات أو أنه ينبغي أن تخجل من أن تتحدث لغة غير لغة بلدها، لأن الإلهات القديمة (الفيستاليات) كن يتحدثن لغة بلدهن الطبيعية. وجميع هذه الاستدلالات العديمة القيمة هي أفضل مما احتج به هذا الكاتب. والحقيقة هي أن الفيستليات لا ينفعن في الأعذار ولا في الإنذار فيما يخص الفتيات اللواتي يتعلمن اللغة اللاتينية.

والاستدلالات الفاسدة من هذا القبيل مما نجده في معظم الأحوال، عند الكتاب الذين يميلون إلى الإكثار من الإسهاب في الخطاب، تكشف لنا إلى أي حد يمكن أن يكون معظم الأشخاص الذين يتحدثون ويكتبون هم في حاجة إلى أن يقتنعوا بهذه القاعدة الذهبية: إنه لا يوجد ما هو أفضل من الحقيقة. وهذا ما يزيل من الخطاب ما لا يتناهى من فضول القول وحشو المحسنات البلاغية الزائدة، وكذلك حذف الأفكار الرديئة. ولا شك أن دقة هذه القاعدة تجعل الأسلوب جافا وأقل تفخيما، إلا أنها تجعل هذا الأسلوب أكثر حيوية، ووضوح معنى، وأكثر جدية مما يليق بالرجل الشريف وهذا الأخير انطباعه أشد قوة، وأكثر دواما، في حين إن الانطباع الذي ينشأ فقط من مراعاة صور التأخير أو التقديم البياني المتكلفة يكون انطباعا زائفا. وهو يتخافت ويضمحل فور سماعه.

3) ـ وكذلك هناك خطأ شائع معتاد بين الناس، وهو أن يحكموا بنوع من التهور على أفعال الآخرين ومقاصدهم، ولا يقع الناس في مثل هذه الأخطاء إلا من طريق الاستدلال الفاسد، فهم لما كانوا لا يعرفون على نحو متمايز جميع الأسباب التي يمكن أن تنتج معلولا أو مسببا ما فقد ينسبون هذا المعلول إلى علة واحدة حينما يكون هذا المعلول ناتجا من عدة معلولات أو قد يفترضون له علة قد تكون عارضة ولها أثر جاء صدفة، فإن ارتبطت بعدة ملابسات أعتقد فيها أنها ينبغي أن تستمر وتدوم في جملتها متواترة.

ورجل الآداب قد يوجد متفقا في عاطفته مع صاحب بدعة قد حول بها فرعا من المعرفة عن طريق الانتقاد والانفصال عن الدين. وقد يستنبط من ذلك خصم مبتدع بكونه يميل إلى أصحاب البدع، لكنه يستنتج ذلك على نحو متهور ومنحاز، ولربما كان العقل والحقيقة هما اللذان قاداه إلى هذا النوع من الشعور. وقد يجادل كاتب ما بقوة ضد رأي يعتبره خطيرا فيتهم بكونه حاقدا على الكتاب الذين تقدموا بهذا الرأي، ولكن يكون هذا الاهتمام ظالما، متهورا وفيه كثير من التحامل، لأن الاندفاع في نصرة رأي قد يكون ناشئا عن الغيرة لحماية الحقيقة كما قد يكون كراهية بعض الأشخاص.

وقد جرت العادة أن نحكم في مثل هذا الموقف بأن نقول: إن هذا رجل صديق لرجل شرير. وإذن نستنتج بأنه تربطه به مصلحة ما وإذن فهو مشارك له في جميع جرائمه. وليس هذا استنتاجا سليما. إذ قد يكون هذا الرجل المصاحب للشرير يجهل تلك الجرائم وقد لا يشارك فيها.

وإذا لم نراع الأدب مع من يستحق ذلك اتهمنا بالتكبر وقلة الأدب، ولكن قد يكون هذا السلوك منا في غالب الأحيان نتيجة خطأ أو نسيان.

وكل هذه الأمور الخارجية ليست إلا أمارات مبهمة على معنى أنها يمكن أن تدل على أشياء كثيرة. وإنه لحكم متهور أن تحدد هذه الأمارة بشيء مخصوص دون أن يكون لك عنها سبب مخصوص وقد يكون السكوت أحيانا دالا على التواضع، وصواب الحكم وقد يكون آونة أخرى دالا على الحماقة: لأن التريث في الحكم قد يدل أحيانا على الحكمة، وأحيانا أخرى على البلادة، كما أن التقلب في الأحكام قد يشير أحيانا على عدم الثبات، كما قد يدل تغيير الرأي على سمة الصدق. وهكذا فبأن نخطئ في الاستدلال هو أن نستنتج بأن إنسانا ما متقلب في الرأي، لأنه غير رأيه أولى من أن نستنتج أنه قد يكون بدل هذا الرأي لسبب وجيه.

4) ـ ثم إن ضروب الاستقراء الفاسد التي تنتزع من قضايا عامة مأخوذة من تجارب جزئية قد تكون إحدى المصادر المشتركة للاستدلالات الفاسدة عند الناس؛ إذ من الناس من يكتفي بثلاثة أمثلة أو أربعة حتى يصيغ منها قاعدة عامة، وموضعا مشتركا، ثم يصير يستخدم هذه القاعدة وهذا الموضع مبدأ ليدبر به أموره ويتخذ قراره.

وقد تستعصي كثير من الأمراض الخفية على أمهر الأطباء، وغالب لا تنجح معها الأدوية إن عرفت. وقد يستنتج خفاف العقول من هذا أن الطب علم غير نافع، وأنه مهنة المشعوذين. وقد توجد نساء خفيفات العقول طائشات. وهذه الحالات تكفي المتعصبين من الرجال الغيورين حتى يرموهن بقلة الشرف، بل يوجد من الكتاب من يتهمهن جميعا.

وقد يخفى كثير من الأشخاص رذائلهم تحت مظهر التقوى، فيستنتج أصحاب البدع أن كل رهبانية هي نفاق؛ ولا شك أن هناك أشياء غامضة ومستعصية على الفهم، وقد تخدمنا أحيانا فترتكب إزاءها أخطاء فاحشة: لكن الشكاك القدماء والجدد من المذهب البيروني يقولون إن جميع الأمور غامضة وغير يقينية ونحن لا نستطيع أن نعرف أي شيء على حقيقته.

وقد يوجد في بعض أفعال الإنسان اختلال: وهذا يكفي لأن يجعل من هذا الاختلال موضعا مشتركا بحيث يصبح لا أحد يخلو من الخلل. فيقال: إن العقل ناقص، وأعمى، وأن ليس فيه استعداد ظاهر يجعله أن يكون واضحا. إذ السهولة والصعوبة فيه متساوية. وكذلك سائر الأمور الأخرى، وبوجه عام لا تقر الطبيعة حكمه. ونحن لا نفكر فيما نريده، إلا في الوقت الذي نريد ونحن لا نريد شيئا بحريتنا وعلى نحو ثابت ومطلق.

ومعظم الناس لا يستطيعون أن يمثلوا الصفات الحميدة أو القبيحة في الآخرين إلا بعبارات عامة مبالغ فيها. ومن بعض الأفعال الخاصة نستنتج عادتهم، ومن وجود أخطاء ثلاثة أو أربعة يستقر رأينا على أن هذه جبلة. ذلك أن ما يقع مرة في الشهر أو مرة في العام قد يقع في سائر الأيام، وفي كل ساعة وفي كل لحظة يخطب فيها الناس، ويقولون كلاما ماداموا لا يعنون أن يراعوا في كلامهم حدود الحقيقة والعدالة.

5) ـ وقد يكون من خطل الرأي ومن الجور أيضا أن نلجأ أحيانا إلى وصم الآخر واتهامه كما أنه من الضعف والخور أن نتحاشى قليلا أن نحكم على التوجهات والنصائح انطلاقا من الحوادث، وأن نتهم من يتخذون قراراتهم على نحو من التمهل والحذر حسب الظروف التي تسنح لهم، ويعتبرون عقبى النتائج الوخيمة التي قد تترتب عنها إما صدفة وإما مكرا من الذين اعترضهم سوء الحظ وإما لملابسات أخرى لا يمكنهم التنبؤ بعواقبها. وهذا ليس لأن الناس يحبون أن يحمدوا سعداء أكثر منهم حكماء فحسب، بل لأنهم لا يميزون بين من هم سعداء وبين من هم حكماء، ولا بين من هم أشقياء، وبين من هم مجرمون: إذ يبدو لهم التمييز دقيقا عصيا على الفهم، ويبرع الناس في أن يتصيدوا الأخطاء التي يتوهمون أنها جرت الفشل: وهم في ذلك يشبهون المنجمين عندما يعلمون بوقوع حدث ما، لا يعوزهم قط أن يجدوا طالع نجم من النجوم يكون السبب المحدث، كذلك لا يعوز الناس قط أن يعثروا بعد وقوع المحن والمصائب على الأسباب، وأن من مستهم هذه الكوارث إنما يستحقونها لعدم الاحتياط. وهكذا يقال: إن فلانا لم ينجح، وإذن فقد غلط. وهذه عادة الناس في الاستدلال. وهم دائما إنما يستدلون على هذا النحو، لأنهم قلما ينصفون في أحكامهم، وأنهم لا يعرفون الأسباب الحقيقية للأمور، ويتبدلون حسب الحوادث فيثنون على من ينجح ويلومون من يخفق.

6) ـ وليس هناك من الاستدلالات الفاسدة الأكثر تواترا بين الناس من الاستدلالات التي نرتكبها أو نصدرها جزافا عن حقيقة الأشياء متبعين في ذلك التقليد أو نفوذ ذوي السلطة مما لا يكفي في ثلج الصدر وطمأنينة النفس كما ليس هناك من فساد الاستدلالات أقبح من أن نبني حكمنا على الظاهر. ونسمي الأول سفسطة النفوذ، والثاني سفسطة الحكم بالظاهر. وحتى نفهم كم يكون هذان الوجهان معتادين فما علينا إلا أن نعتبر أحوال الناس فنجد أن معظمهم لا يجمعون الاعتقاد على رأي أكثر من غيره لا بناء على أسباب متينة وأساسية تجعلهم يعرفون الحقيقة، وإنما بناء على بعض العلامات الخارجية والغريبة تكون في رأيهم أنسب أو يرون أنها

أنسب إلى الحقيقة أكثر مما هي أنسب إلى الخطأ.

والسبب في ذلك أن الحقيقة الداخلية للأمور قد تكون في غالب الأحوال خفية، وأن عقول الرجال هي في العادة ضعيفة ومعتمة مليئة بالأبخرة والضباب وألوان الفجر الكاذب؛ في حين تكون عندهم هذه العلامات الخارجية واضحة ومحسوسة، حتى أن هؤلاء الناس لما كانوا يميلون كل الميل إلى كل ما هو في نظرهم سهل، فهم يكادون ينحازون في معظم الأحوال إلى الجهة التي يرون فيها هذه العلامات الخارجية وقد تمايزت عندهم بسهولة.

ويمكن أن ترد هذه العلامات إلى مبدأين: نفوذ أو سلطة من يقترح عليهم الأمر، والكيفية التي اقترح عليهم بها.

وهذان الطريقان في الإقناع يكونان من القوة بحيث يكادان يفرضان على جميع العقول.

وأيضا فقد أراد الله تعالى لهذه الأسباب أن تكون المعرفة اليقينية لأسرار الإيمان إنما يكسبها البسطاء من بين الأخيار الفاضلين. وكأن الله تعالى تفضل عليهم بأن هيأ قبول عقولهم لها، فلم يعلق الإيمان بامتحان مخصوص بسائر المعاني المطلوب إلينا اعتقادها، وإنما وضع لنا قاعدة للحقيقة في يد سلطة الكنيسة الكلية التي تقترح علينا تلك الأسرار باعتبار أنها لما كانت واضحة وبديهية فقد أخرجت العقول من حيرتها التي قادت إليها بالضرورة النقاشات الخاصة لتلك الأسرار.

وهكذا فإن أمور الإيمان وسلطة الكنيسة العالمية هي قضايا مبثوث فيها بشكل نهائي، وأيا كان الخطأ المنسوب إلى هذه الكنيسة أو تلك فنحن لا نرتكب الخطأ إلا عندما نبتعد عن سلطتها ونرفض الانقياد إلى أمرها.

وأيضا قد نشتق من موضوعات الدين أدلة مقنعة على النحو الذي وضعت به، وهكذا فعندما نرى مثلا في مختلف عصور الكنيسة، ولا سيما في العصر الأخير، أشخاصا يحاولون زرع آرائهم عن طريق الحديد والدم: أعني عندما نرى هؤلاء الأشخاص وقد تسلحوا ضد الكنيسة بسلاح الفرقة والانشقاق، كما تسلحوا ضد الأنظمة الزمانية الدنيوية عن طريق العصيان والثورة، وكذلك عندما نرى أناسا عاديين بدون تحمل للرسالة، وبدون معجزات، ولا علامة خارجية تدل على الشفقة والرحمة، بل نرى علامات محسوسة على بث الفتنة والشقاق، وقد أخذوا يغيرون الإيمان وتعاليم الكنيسة، أقول عندما نرى كل ذلك أفلا ننعت هذه الطريقة بالإجرام، وأنها كافية للرد

على هؤلاء الأشخاص وطرحهم من لدن ذوي العقول النيرة ونمنع الناس من الاستماع إليهم.

لكن في الأمور التي لا تكون معرفتها ضرورية على الإطلاق، وقد أوكل الله تعالى معرفتها لتمييز عقل كل واحد منا، فإن سلطة الدين ومنهاجه لا تكون معتبرة، وقد يستخدمها في غالب الأحوال لدفع كثير من الناس حتى لا يخوضوا في أحكام مخالفة للحقيقة. ولا ننشغل هنا بإعطاء قواعد وحدود دقيقة عن الاحترام الذي ينبغي أن نكنه للسلطة في أمور الناس وإنما نقصد فقط أن نبين بعض الأخطاء الشنيعة التي نرتكبها في هذه المادة. ونحن لا نلتفت في معظم الأحوال إلى عدد الشهود بدون اعتبار ما إذا كان هذا العدد يحتمل أن يوصل إلى الحقيقة. وهذا أمر غير معقول. وكما لاحظ بعض الكتاب في وقتنا هذا، فإنه في الأمور المستعصية ينبغي أن يعثر كل واحد منا على الحقيقة بنفسه؛ لأنه من الرجح أن يجدها فرد واحد، ولا تكتشفها الكثرة. وهكذا فلا تكون هذه النتيجة صحيحة أعني أنه إذا كان رأي ما قد اتبعه عدد كبير من الفلاسفة، فهو إذن حق. وقد نقتنع ببعض الصفات التي لا تتعلق بحقيقة الأمور التي يكون موضوعها تلك الصفات. وهكذا فقد يوجد كثير من الناس يعتقدون بدون تحر ولا اختبار فيمن هم أكبر منهم سنا، ولهم تجارب في الأمور التي لا تتعلق بالعمر ولا بالتجربة، وإنما تتعلق بنور العقل وبصيرته.

ولاشك أن الشفقة والحكمة والاعتدال كلها صفات ينبغي أن تحظى بالتقدير على كل ما يوجد في العالم ومن ثم يجب أن يكون لها من السلطان والنفوذ عند من يمتلكونها.وفيما يخص الأمور التي تتعلق بالشفقة والأمانة والصدق فإن نور الإله، على الوجه الراجح، هو الذي يكون أوحى بها لمن يخدمونه بإخلاص. غير أن هناك عددا لا يحصى من الأمور التي لا تتعلق إلا بالعقل الإنساني وبتجربته ونفاذ بصيرته. وفي هذه الأمور فإن من كانت له مزية الفكر والدراسة استحق التصديق على غيره. إلا أنه قد يعرض أحيانا عكس هذا إذ يقدر كثير من الناس أن النجاة أن نتبع في هذه الأمور رأي الفضلاء الأخيار.

وهذا راجع في جزء منه إلى أن مزايا الفكر ليست بمحسوسة مثل الانضباط الخارجي الذي يظهر في الأشخاص الموصوفين بالشفقة كما هو راجع في جزء منه إلى أن الناس لا يحبون قط أن يفصلوا في ضروب التمييز، ذلك أن التميز يقلقهم إذ هم يرغبون إما في جملة الشيء أو في لا شيء. فإذا اعتقدوا أمرا ما في شخص، صدقوه في كل شيء، وإذا لم يصدقوه في شيء ما، انتزعوا منه كل تصديق: وإذن فإن الناس

يحبون الطرق المختصر والنهائية والموجزة. إلا أن هذا المزاج، وإن كان عاديا، فهو لا يخالف العقل الذي يجعلنا نرى بأن نفس الأشخاص لا يصدقون بكل شيء، لأنهم لا يحسنون كل شيء؛ وإنه لاستدلال فاسد أن نستنتج من قولنا بأن هذا رجل وقور، وإذن فهو ذكي، وحاذق في جميع الأمور.

7) ـ وصحيح أن هناك أخطاء تغتفر، مما يحملنا على أن نحترم الناس أكثر مما يلزم لمجرد أنهم أخيار. إلا أن هناك وهما سخيفا في ذاته، وأقل من العادي، وهو أن نعتقد بأن هذا رجل يقول الحق، لأنه من منزلة رفيعة، وأنه غني أو أنه من منشأ كريم.

وليس هناك شخص واحد إلا وقد عبر نحوا من هذا الاستدلال: إن له دخلا من ألف درهم، وإذن له الحق، وإنه من أصل كريم، ومحتد عظيم، وإذن ينبغي أن نصدق ما يتقدم به لنا لو كان حقيقيا. وهذا رجل معدم وفقير وإذن فهو مخطئ، وعلى الأقل فقد يجري مثل هذا في ذهن كثير من الناس، ويقضي به حكمهم بدون أن يفكروا في ذلك.

وقد يقع أن يقترح شيء ما إما من شخص ذي قدر أو من شخص ساقط، فنصادق عليه في غالب الأحوال إن كان على لسان هذا الشخص ذي القدر المحترم، في حين لا نعيره أي اهتمام إن كان على لسان الشخص المنحط القدر. وقد حاول الكتاب المقدس أن يعلمنا شيئا عن مزاج الرجال مما نجده مرسوما في سفر الجامعة عندما قال: إذا تحدث الغني سكت الجميع، وترتفع أصوات الناس إلى عنان السماء إذا تحدث الفقير. ونتساءل من هو هذا المتكلم؟

ومن المؤكد أن المجاملة والتملق لهما حظ في التصديق الذي نعطيه لأفعال وأقوال الأشخاص من ذوي المنزلة العلية كما لهما حظ في أن يحركاهما في معظم الأحوال إلى القيام بجزيل النعمة، وأن يتصرفوا على الطريقة المثلى وبحرية، وعلى نحو طبيعي. وقد يكون هذا السلوك أحيانا على وجه من الأريحية لا يمكن أن يحتذيه من هم أحط الناس منشأ. غير أنه من الأكيد كذلك أن هناك كثيرا من الناس من يصدق كل ما يفعله ويقوله علية القوم صغارا منهم، ولانحطاط تفكيرهم الذي يرزح تحت وطأة مجدهم، والذي لا تكون له الرؤية الصائبة والصارمة لادعاء هذه الرؤية. وإن الأبهة الخارجية التي تلفهم تفرض عليهم دائما الهوان وتؤثر حتى على النفوس القوية.

وسبب هذا الخداع إنما يصدر من فساد قلوب الرجال الذين عندما تكون عاطفتهم ملتهبة لنيل الشرف والملذات فإنهم يظهرون بالضرورة المحبة الشديدة للثروات، وللمزايا

الأخرى التي عن طريقها يحصلون على الشرف. والحال فإن المحبة التي تكون بالنسبة لهذه الأمور مما يقدره الناس تجعلنا نحكم على أن من يملكونها يكونون سعداء، فنرفع قدرهم فوق أنفسنا، ونعتبرهم كأشخاص من المراتب العليا وهذا الاعتياد في اعتبار هؤلاء الناس والنظر إليهم بالتقدير ينتقل بدون شعور منا من ثروتهم إلى تفكيرهم. والناس لا يفعلون الأمور ناقصة، وإنما هم يخلصون إليها ويتفانون فيها وكأنهم يعتقدون أن للبشر نفوسا تكون مساوية لمنزلتهم، فيحترمون آرءهم، ويرفعونها فوق مرتبتها حتى نضطر أن نخضع لحكمهم: وهذا هو السبب في الثقة التي يجدونها عادة في كل ما يعالجونه.

ويوجد هذا الوهم كذلك في أعلى مرتبته عند علية الناس وأكابرهم الذين لا يهتمون أن يصححوا الانطباع الذي ترسمه لهم ثروتهم على نحو طبيعي في فكرهم أكثر مما ترسمه فيمن هم دونهم؛ ولا يوجد إلا قليل من الناس الذين لا يبررون وضعهم الاجتماعي وثروتهم، ولا يزعمون بأن آراءهم ترجح على رأي من هم دونهم، ولا يطيقون أن يكون هؤلاء الناس الذين ينظرون إليهم باحتقار مدعين وجود ملكة الحكم فيهم والعقل أكثر منهم. وهذا ما يجعلهم متبرمين من أن يتعرضوا للنقد والمعارضة.

وكل هذه الأمور تصدر من مورد واحد أعني الأفكار الخاطئة التي تكون لهم عن عظمتهم ومجدهم وشرفهم وغناهم. وبدل أن يعتبروها كأشياء أجنبية عنهم على نحو كامل ولا تمنع أن تجعلهم متساوين مع سائر الناس إن نظرنا إليهم من حيث النفس والجسم، ولا تمنع كذلك أن يكون حكمهم ضعيفا، وأن ينخدعوا كما ينخدع الآخرون، فإن هؤلاء الأكابر تلبسوا إلى حد ما في ماهيتهم بهذه الصفات من العظمة والنبل، والغنى والسيادة والملوكية. وكل هذه الصفات ضخموا بها فكرهم فأصبحوا لا يتمثلون شيئا لأنفسهم دون أن يذكروا هذه الألقاب وما يلحقها.

وقد اعتاد هؤلاء الأكابر منذ صغرهم أن ينظروا إلى أنفسهم كنوع مستقل عن سائر البشر: ذلك أن خيالهم لم يخلطهم قط في زمرة الجنس البشري؛ إذ هم كانوا يعتبرون أنفسهم دائما من السادة الكونتيس: Comtes والدوقات وكأن هذه الفئة لم تكن من الناس. وهكذا اجتلب هؤلاء الناس تصورا عن أنفسهم وحكمهم مما قاسوا عليه الكل حسب مقياس ثروتهم.

إن حماقة الفكر الإنساني هي بحيث لا يوجد شيء يفيد في تضخيم فكرته عن نفسه إلا ذاته. فالمنزل الجميل والثوب الرفيع وتطويل اللحى، وكل هذه المظاهر تجعل الإنسان يعتقد في نفسه أنه حاذق. ولو نظرنا إلى الأمر عن كثب لتبين أن هذه المظاهر

تجعل هذا الرجل أو ذاك لا يعطي لنفسه من القدر والقيمة، وهو على فرسه أو عربته، أكثر مما لو كان يمشي على قدمين. ومن السهل أن تقنع الناس أنه لا شيء أكثر سخفا من هذه الأحكام. غير أنه من الصعب أن تحترس متقيا الانطباع الخفي مما تفعله هذه الأمور في العقل. وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نعتاد ما أمكن بألا نعطي أية سلطة لكل هذه الصفات التي لا تسهم في شيء عن العثور على الحقيقة كما لا نعطي لهذه الصفات التي توصل إلى الحقيقة إلا بمقدار ما تسهم في العثور عليها بالفعل؛ وبوجه عام، فإن نضج الإنسان والعلم والدراسة، والتجربة، والعقل، والحيوية والانضباط والاستقامة، وبذل المجهود، كل هذه الصفات تنفع في البحث عن حقيقة الأمور الخفية. ومن ثم تستحق هذه الصفات أن نعتني بها: إلا أنه ينبغي أن نقدرها حق قدرها ثم نعمل على أن نقارنها بالأسباب المضادة، لأن من كل واحد من هذه الأمور لا يمكن أن ننتج شيئا على وجه خاص. لأن هناك آراء فاسدة صادق عليها أشخاص ذوو عقول جبارة وكان لهم من تلك الصفات حظ كبير.

8) وقد يضاف إلى ذلك أنه يوجد خداع أنكى من الفواجع المفاجئة التي تنشأ من المظهر ومن السلوك الخارجي. فقد يجوز أن نميل بطبعنا أن نعتقد في صدق رجل عندما يتحدث بلطف وطلاقة ورزانة واعتدال، وكمال وهدوء، كما قد يجوز خلافا لذلك أن نعتقد في كذب آخر، عندما يتحدث بفظاظة أو يظهر في أفعاله وأقواله الغضب والامتعاض والغرور.

غير أننا إذا اكتفينا ألا نحكم من جهة المضمون على هذه الأمور إلا بالمظاهر الخارجية والمحسوسة، فإنه من المحال ألا نخطئ. ذلك أنه يوجد من الناس من يتلطفون بحماقات كبيرة، وبكل سذاجة، كما يوجد خلافا لهؤلاء آخرون ذوو طبع متهور، فهم وإن كانوا يمتلكون من خصال العطف مما يبدو على وجههم وأقوالهم، فقد تكون الحقيقة في جانبهم. وهناك عقول ضعيفة تتبع القشور، وهي لما تربت وتغذت في البلاط والقصور حيث يتعلم ويمارس فن التملق في هذا المكان أكثر من غيره، فقد تخلقت بظاهر مغر، مما جعلها تشيع أحكاما خاطئة، وأيضا هناك على خلاف ذلك أناس آخرون لا يوجد لديهم أي مظهر خارجي ينبئ عن فكر عميق ومتين في مضمونه، ثم هناك من يجيدون الكلام أكثر مما يجيدون التفكير. وهناك من يجيدون التفكير ولا يحسنون التعبير عنه. وهكذا فإن العقل يرشد إلى أن من يقدرون على استخدامه لا يحكمون على الأمور بالمظهر الخارجي لها، ولا يحتكمون إلى الحقيقة لا لكون أن الحقيقة قد عرضت فقط بهذه المظاهر الخارجية المهولة والمنفرة، لكن حتى حينما تختلط بكمية كبيرة من الأخطاء، لأن شخصية واحدة يمكن أن تصيب في أمر وأن

تخطئ في غيره، وأن تقول الحقيقة بصدد أمر وأن تخدع في غيره.

وإذن يتعين أن نعتبر كل شيء على حدة أعني ينبغي أن نحكم بالمظهر على المظهر، وبالمضمون على المضمون، لا أن نحكم من المضمون على المظهر، ولا من المظهر على المضمون أو من الشكل على المضمون. فقد يخطئ شخص ما أن يتحدث بغضب ويصيب في قول الحقيقة. وخلافا قد يكون شخص آخر على حق في أن يتحدث بحكمة وبتحضر ولكن يخطئ عندما يقدم على تصديق أخطاء. غير أنه لما كان من المعقول أن يحترس الإنسان حتى لا يستنتج شيئا صحيحا أو كاذبا، لأن هذا الشيء قد عرض على هذا النحو أو ذاك، كما أنه من العدل أيضا لمن رغب في أن يقنع الآخرين ببعض الحقائق التي يعلمونها أن يجتهد ويتعلم كيف يلبسها أشكالا ومظاهر مناسبة من شأنها أن تصدق وأن يتجنب الأساليب الشنيعة التي تكون في مقدورها أن تبعد عنه الناس.

ويجب أن نتذكر أنه متى احتيج إلى التغلغل في فكر العامة والجمهور، لا يكفي أن نكون على صواب، وأن الضرر الكبير هو ألا تكون على صواب. ولا نرى ما هو ضروري لنعلم الناس كيف يتذوقون استعمال العقل. وإذا كان الناس يمجدون الحقيقة، فلا ينبغي أن يشوهوها بأن يغطوها بشيء من الخطأ والكذب. فإذا أحببنا الحقيقة بصدق، فلا ينبغي أن نجلب إليها ما يجعلها كريهة ممقوتة عند الناس بالأسلوب الفظ الذي يعرضونها بها. وهذه القاعدة العظيمة في الخطابة وهي قاعدة نافعة تستخدم توطئة للنفس وتهذيبها، كما تفيد في تهذيب الكلام، لأنه شتان بين أن نخطئ في الشكل أو الأسلوب، وبين أن نخطئ في المضمون، لأن الخطأ في الشكل أفظع من الخطأ في المضمون.

وفي الحقيقة فإن جميع هذه الأنماط من الكبرياء والادعاء والعناد والغضب تصدر دائما عن اختلال في العقل الذي قد يكون غالبا أشد رداءة من قلة الذكاء والبصيرة مما ننتقد به الناس عادة. ويكون دائما من الظلم أن نقصد إلى إقناع الناس بهذه الحماقة: لأنه من العدل أن نرجع إلى الحق متى عرفناه كما أنه من الظلم أن نطلب إلى الآخرين أن يصدقوا ما نعتقده وأن ينزلوا عند إرادتنا وحدها. وهذا هو ما نحاوله عندما نعرض الحقيقة بهذه الكيفية المشينة، والأساليب المزعجة. ذلك أن مظهر الخطاب ينفذ في العادة في الفكر قبل الأسباب والتعلات: إذ الفكر أسرع ما يكون إلى إدراك هذا المظهر منه إلى فهم قوة الأدلة التي غالبا لا تفهم إطلاقا. والحال أن مظهر الخطاب لما كان ينفصل عن الأدلة فهو لا يشير إلا إلى السلطة التي ينسبها إلى نفسه من يتكلم، بحيث إنه لو كان فظا غليظ القلب، كره بالضرورة عقول الآخرين لأنه يبدو أننا نحمل بقوة

السلطة، وبنوع من الجبروت على ما ينبغي أن نحصل عليه بالإقناع والعقل.

وأيضا يكون الظلم كبيرا متى حدث أن استعملت هذه المظاهر والأساليب المزعجة لدحض الآراء العامة والمقبولة، وقد يكون عقل فرد واحد مفضلا على كثير، عندما يكون صائبا ولكن ينبغي ألا يزعم شخص واحد بأن سلطته ترجح على سائر الناس الآخرين.

وهكذا فليست الحصانة والتواضع فحسب، بل العدالة كذلك هي التي تلزم كلها أن تتخذ مظهرا متواضعا متى حاربنا الآراء العامة أو سلطة مستحكمة، وإلا لم يمكن أن نتجنب الظلم، وأن نعارض سلطة فرد مخصوص بسلطة عامة أو كبيرة قد ترسخت. ولا يجوز أن نظهر اعتدالا عندما يتعلق الأمر بأن نعكر صفو التمسك برأي مقبول بدون تمحيص أو اعتقاد مكتسب منذ زمن بعيد. وهذا صحيح جدا حتى أن القديس أوغسطين عممه على حقائق الدين. وقد وضع قاعدة لمن يلزمون أنفسهم بتعليم الآخرين حيث قال: [هذا هو الطريق الذي يعلم به حكماء الكاثوليك والمتدينين ما ينبغي أن يلقنوه للآخرين. فإذا كان ما يلقن من الأمور العامة والمأذون بها، فإنهم يقدمونها على نحو من اليقين مما لا يثير أدنى شك مرفقين ذلك بالأناة ما أمكن. لكن إذا كان ما يلقن من الأمور العجيبة، حتى ولو كانوا يعرفون موضوع حقيقتها، فمن الأفضل أن يقدموها في صورة الشك أو على سبيل مسائل ينبغي أن تبحث لا على أنها مذاهب وقرارات مبثوث فيها حتى يلائموا في ذلك ضعف من يستمعون إليهم. وإذا كانت هناك حقيقة جد عالية مما تفوق قوى من يخاطبونهم، فمن الأفضل أن يحتفظوا بها زمنا طويلا حتى يستأنسوا وينضجوا ويقدروا على معرفتها بدل أن يكشفوها لهم، وهم في حال ضعف مما يجعلها ثقيلة فيرهقونهم ويتعبونهم.

القسم الرابع من المنطق

في المنهاج

ويبقى علينا أن نفسر القسم الأخير من المنطق، وهو يخص المنهاج الذي هو بدون شك أكثر هذه الأقسام فائدة وأهمها. واعتقدنا أنه ينبغي أن نضم إليه ما يتصل بالبرهان، لأن البرهان في العادة لا يقوم في الحجة وحدها بل في سلسلة طويلة من الاستدلالات التي نبرهن بها على بعض الحقائق برهانا قاطعا. ولا يفيد في شيء أن نبرهن فحسب، وأن نعرف قواعد القياسات، مما لا تعوز الناس معرفته في الأعم الأغلب؛ ولكن القصد هو أن نرتب أفكارنا، وأن نستخدم منها ما يكون واضحا متمايزا لننفذ منها إلى ما يبدو خفيا.

ولما كان البرهان غايته العلم فمن الضروري أن نتحدث عنه أولا.

الفصل الأول

في العلم، وما يوجد لنا منه، وفي أن الأمور التي نعرفها بالفكر تكون أكثر يقينا من التي نعرفها بالحواس. وأن هناك أمورا لا يقدر فكرنا أن يعرفها وفي الفائدة التي يمكن أن نستخلصها من الجهل الضروري بها

إننا إذا اعتبرنا بعض القواعد، نستطيع أن نعرف بفضلها الحقيقة في ذاتها؛ وعن طريق البداهة التي ندركها بها قد تقنعنا بدون ذكر سبب آخر. وهذا النمط من المعرفة يسمى الذكاء. وهكذا نعرف المبادئ الأولى.

أما إذا كانت الحقيقة لا تقنعنا بذاتها فنحن نحتاج إلى دافع آخر حتى نركن إلى الاقتناع بها. وقد يكون هذا الدافع إما السلطة أو العقل. فإذا كانت السلطة هي التي تجعل الفكر يعتنق ما يملى عليه، وكانت هذه السلطة شرعية، فهذا يسمى الإيمان. أما إذا كان العقل، فقد يلزم حينئذ إما ألا ينتج هذا العقل اليقين الكامل، وإنما يبقى هناك شك ما وفي هذه الحالة الأخيرة، فإن تصديق الفكر المصحوب بالشك هو ما يطلق عليه الرأي.

أما إذا وصل هذا العقل إلى أن يقنعنا على نحو كامل فيلزم حينئذ إما ألا يكون واضحا إلا في الظاهر، وقلة الانتباه فالاقتناع الذي ينتجه يكون خاطئا، إذا أخطأ حقا، أو على الأقل كان حكمه متهورا. وإذا كان العقل مصيبا في الحكم، ومع ذلك قد لا يكون لنا سبب ما لأن نعتقد صدقه.

لكن هذا السبب إذا لم يكن ظاهريا بل كان متينا، وصحيحا مما يعرف بطول الانتباه والتدقيق، وعن طريق الاقتناع الجازم، وصفة الوضوح الأكثر حيوية ونفاذا، وحينئذ فإن اليقين الذي ينتجه العقل يسمى المعرفة العلمية التي تثور حولها المسائل المختلفة.

والمسألة الأولى إن وجدت أعني إذا كانت لنا معارف مؤسسة على الأسباب الواضحة والمؤكدة أو بوجه عام إذا كانت معارف واضحة يقينية. وهذه المسألة إنما تخص الذكاء كما تخص العلم. وقد وجد فلاسفة تمرنوا على إنكار اليقين، وقد أسسوا على هذا كل فلسفتهم، ومن بين هؤلاء الفلاسفة من اكتفوا بحد اليقين، وسلموا بالظن والراجح من الأقوال وهؤلاء هم الأكاديميون الجدد، ومن بين هؤلاء الفلاسفة أيضا نجد أصحاب النزعة الشكية، وقد تأدوا إلى إنكار الظن والراجح من الأقاويل وزعموا أن جميع الأشياء غامضة وغير مؤكدة.

وفي الحقيقة فإن سائر هذه الآراء التي أحدثت ضجة كبيرة، في أرجاء العالم لم تستمر قط إلا في ضروب الخطاب والمناقشات والمقالات المكتوبة. ولم يقتنع بها أحد من الناس قط. وهذا تلاعب بالألفاظ، ولغو من لدن أشخاص عاطلين عن العمل، ماهرين. إلا أنهم لم يثيروا قط من العواطف ما يجعلهم ينفذون إلى عمق الأمور وهي عواطف أرادوا أن يتصرفوا من خلالها، لذلك فإن الوسيلة الوحيدة لإقناع هؤلاء الفلاسفة هي أن نردهم إلى ضمائرهم وإلى الإيمان العميق، كما نسألهم، فوق ذلك، عن هذه الأقاويل التي بها يحاولون أن يبينوا لنا أننا لا نستطيع أن نميز النوم عن اليقظة، ولا الحمق عن الحس السليم. وحتى إذا لم يقتنعوا بالرغم من ذلك بكل هذه الأسباب فعليهم ألا يناموا، وأن يكون لهم في سباتهم مع ذلك فكر سليم، وأن يكون لهم صدق ما إذا أكدوا سائر تحرياتهم الباطلة، وقد اعترفوا صراحة بأنهم لم يمكنهم أن يعتقدوا كل هذه الأمور التي أرادوها.

وإذا وجد من يمكن أن يشك بأنه لا ينام أو أنه ليس أحمق أو يمكن أن يعتقد بأن وجود الأشياء الخارجية غير يقينية، وأنه يشك بأن هناك شمسا وقمرا ومادة، إلا أنه لا يشك أحد من الناس كما قال القديس أوغسطين: بأنه موجود، وأنه يفكر، لأنه سواء أكان نائما أو مستيقظا وسواء أكان سليم العقل أو مريضه، وسواء انخدع أم لم ينخدع، فمن المتيقن أنه على الأقل يفكر، وأنه موجود ويعيش، ومن المحال أن يفصل الوجود والحياة عن الفكر؛ وأن يعتقد بأن الذي يفكر لا يوجد، ولا يحيا. ومن هذه المعرفة الواضحة، اليقينية غير المشكوك فيها، يمكن أن نصيغ قاعدة لكي نبرهن بأن أفكارنا صحيحة، وأنها واضحة كما تظهر هذه القاعدة.

ومن المحال كذلك أن نشك في إدراكاتنا عندما نفصلها عن موضوعها: بأنه لا توجد أو توجد شمس وأرض فإني متيقن أنني أتخيل أنهما موجودتان، وإني على يقين بأني أشك عندما أشك، وإني أعتقد أني أرى عندما أعتقد أني أرى وأعتقد أني أسمع حينما أصغي. وهكذا حتى أنني عندما أرجع إلى فكري وحده وأتأمل ما يدور فيه، فإني

أجد ما لا يتناهى من المعارف الواضحة. وأنه من المحال أن أشك فيها.

وهذا الاعتبار يمكن أن يفيد في تقرير مسألة أخرى تثار بصدد هذا الموضوع وهي أن الأشياء التي لا نعرفها إلا من طريق الفكر، هل تكون أقل أو أكثر يقينا، من التي نعرفها عن طريق الحواس؛ لأنه من الواضح، حسب ما قلناه، أننا متأكدون من إدراكاتنا، ومن أفكارنا. وأننا لا نرى إلا من طريق تأمل الفكر. وأننا نحصل به سائر الأشياء المرتبطة بالحواس. ويجوز أن نقول كذلك، أنه بالرغم من أن الحواس لا تخدعنا دائما فيما نربطه بها من علاقات، فإن اليقين الذي يوجد لنا بكونها لا تخدعنا، لا يصدر عن الحواس، وإنما عن تأمل العقل الذي نميز به متى يجب أن نعتقد في الحواس، ومتى ينبغي ألا نصدقها.

كذلك يجب أن نعترف بأن القديس أوغسطين صح له أن يساعد، بعد أفلاطون، بأن الحكم على الحقيقة، والقاعدة التي تبينها لا ينتمي إلى الحواس، وإنما إلى العقل، وحتى لو كان هذا اليقين الذي نستنتجه من الحواس لا يمتد بعيدا، وقد وجدت أشياء كثيرة نعتقد أننا نعرفها عن طريق الحواس، ولا يمكن أن نقول عنها إننا متأكدون منها على نحو جازم.

فمثلا يمكن أن نعرف عن طريق الحواس أن هذا الجسم أكبر من جسم آخر، لكننا لا نعرف على وجه اليقين ما هو المقدار الحقيقي والطبيعي لكل جسم على حدة، وحتى نفهم هذا، فما علينا إلا أن نعتبر بأنه إذا لم يكن أحد من الناس نظر إلى الأشياء الخارجية إلا من خلال النظارات التي تكبرها، فمن المؤكد أننا لا نتمثل الأجسام وسائر المقاييس التي تقدر بها إلا تبعا للمقدار الذي تمثله لنا هذه النظارات. والحال أن عيوننا هي نفسها نظارات، ونحن لانعلم على وجه الضبط ما إذا كانت تنقص أم تزيد في الأشياء التي نراها؛ أو ما إذا كانت النظارات الاصطناعية التي تنقص أو تزيد في أحجام الأشياء، لا تبينها خلافا لذلك في مقدارها الحقيقي، فنحن إذن لا نعرف على التأكيد المقدار المطلق والطبيعي لكل جسم على حدة.

وأيضا فنحن لا نعرف أننا نراها بنفس المقدار الذي يراها عليه الناس الآخرون وحتى إذا قاسها شخص آخر أو شخصان واتفقا معا على أن جسما ما مثلا له مقدار خمسة أقدام فإن ما يدركه أحدهما من القدم كمقدار لا يدركه الآخر كذلك، لأن أحدهما يدرك ما تنقله له عيناه منه كما يدركه الآخر، غير أنه ربما كانت عينا أحدهما لا تنقل له نفس الشيء الذي تتمثله عينا الآخر من ذلك الشيء نفسه، لأنه قد تكون النظارات مصقولة عند أحدهما غير ما قدت عليه الأخرى.

ثم إنه من ناحية أخرى، قد تكون هناك مظاهر لا يكون فيها الاختلاف كثيرا، لأننا لا نرى اختلافا في تكوين العين التي يمكن أن تحدث تغييرا ملحوظا، ففضلا عن أن أعيننا أشبه ما تكون بالنظارات، فإنها قد تكون كذلك قد قدت وصنعت بيد الإله، وهكذا فقد نميل إلى الاعتقاد بأن أعيننا لا تبتعد عن حقيقة الأشياء إلا أن عطبا أفسد أو عكر صورتها الطبيعية.

وأيا كان الآمر، فإنه إذا كان الحكم على الأشياء غير مؤكد لدرجة أنه لا يكون من الضروري أن نستنتج بأنه لا يوجد شيء يقيني في سائر الأمور التي ترتبط بالحواس، لأنه حتى إذا لم أعرف على وجه الضبط كما ذكرت ما هو المقدار المطلق والطبيعي لحيوان مثل الفيل فإني أعلم بالرغم من ذلك بأنه أكبر من الفرس، وأصغر من الحوت الأضخم مما يكفي في معرفته استعمال الحياة اليومية.

وإذن يوجد اليقين وعدم اليقين في العقل والحواس. والخطأ في هذا يتساوى فيه أننا نريد أن تكون جميع الأشياء إما يقينية أو غير يقينية: في حين أن العقل خلافا لذلك يرغمنا أن نعرف في الأشياء ثلاثة أصناف: لأن منها ما يمكن أن يعرف على وجه واضح متمايز، ومنها ما لا يمكن أن تعرف حقيقته على نحو واضح ومتمايز، ولكننا نأمل أن نعرفه، ومنها أخيرا ما يستحيل أن نعرفه على وجه اليقين إما لأننا لا توجد لدينا مبادئ تؤدي إلى معرفته، وإما لأن المبادئ لا تتناسب مع فكرنا.

ويشمل الصنف الأول كل ما نعرفه عن طريق البرهان أو العقل ويشمل الثاني مادة الدراسة عند الفلاسفة، لأنه من السهل أن يشتغلوا عليها على نحو لا طائل تحته، إذا لم يعرفوا أن يميزوا الصنف الثالث أعني إذا لم يريدوا أن يميزوا الأمور التي يمكن أن يصل إليها العقل من التي لا يقدر أن يبلغها.

وأفضل طريق لحصر حدود مدى اتساع العلوم هو ألا نطبق قط على البحث والتنقير كل ما يوجد فوق طاقتنا ولا ما لا نستطيع أن نأمل على وجه معقول أن نفهمه. ويدخل في هذا الجنس كل المسائل التي تتعلق بها قدرة الله، مما يكون من السخف أن نحصره في الحدود الضيقة لفكرنا، وبوجه عام كل ما يتصل باللامتناهي؛ وذلك أنه لما كان فكرنا متناهيا، فهو يضل طريقه، ويذهل حائرا في اللامتناهي ويظل مرهقا تحت وطأة العديد من الأفكار المتضادة التي تقدمها لنا. وهذا حل مناسب ومختصر يمكن به الانفصال عن كثير من المسائل التي نتجادل فيها دائما ما قدرنا على الجدال والنقاش، لأننا لا نصل قط إلى معرفة واضحة ومتمايزة يثبت عندها فكرنا ويقف عليها. وهل يمكن لمخلوق أن يبدعه خالق منذ الأزل؟ وهل يمكن أن يحدث الإله جسما لا متناهيا

من جهة المقدار، وحركة لا متناهية من جهة السرعة، وعددا لا متناهيا في العد والإحصاء؟ وهل يوجد عدد لا متناه يكون زوجا أو فردا؟ وهل يوجد لا متناه أكبر من لا متناه آخر؟ وكل من يصرح فجأة بأنه لا يعرف شيئا عن كل هذه الأمور يكون أكثر تقدما في لحظة واحدة من الذي يجتهد عشرين سنة ليستدل على هذه الأصناف من الموضوعات. والفارق الوحيد الذي يمكن أن يوجد بينهما هو أن من يحاول أن ينفذ إلى هذه المسائل قد يتعرض لخطر أن يسقط في درجة أدنى من مجرد الجهل، وهي أن يعتقد أنه يعرف ما لا يمكن أن يعرف.

وأيضا هناك كثرة لا متناهية من المسائل الميتافيزيقية التي وإن كانت غامضة، ومغرقة في التجريد، وبعيدة عن مبادئ الوضوح والتمايز والعلم، فإنها لن تحل قط. والطريق الأضمن أن نتخلص منها ما أمكن ذلك بأسرع وقت حتى نقرر أنه يحسن أن نجهلها عن طيب خاطر، بعد أن تكون قد تعلمنا لطيشنا أن نصيغها. وبهذه الوسيلة، عندما نتخلص من الأبحاث التي يستحيل أن ننجح فيها يمكن أن نتقدم تقدما ملحوظا في الأبحاث التي تتناسب مع فكرنا.

غير أنه يجب أن نلاحظ أن هناك أمورا لا تفهم في صورتها ونهجها، ولكنها متيقنة في وجودها. ونحن لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن توجد، ولكن من المؤكد أنها موجودة.

وهل هناك ما هو غير قابل للفهم مثل الأبدية وهي في ذات الوقت أكثر يقينا؟ حتى أن من عميت قلوبهم فأبطلوا في فكرهم معرفة الله تعالى قد اضطروا أن ينسبوها إلى أخس وأحقر سائر الموجودات وهي المادة.

وأية وسيلة تفهمنا بأن ما هو أصغر من ذرة الماء ينقسم إلى ما لا نهاية، وأننا قد لا يمكن أن نصل قط إلى جزيء من هذه الذرة إلا لأن هذا الجزيء الأصغر يحتوي على كثرة من الجزيئات الأخرى، بل وقد ينطوي على ما لا يتناهى منها، وأن أصغر حبة من القمح تحتوي في ذاتها على ما لا يتناهى من مثلها، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة في الصغر مما يحتوي عليه العالم كله، حتى أن جميع الأشكال المتخيلة منها قد توجد فيها بالقوة، وأن شكلا واحدا منها يحتوي في ذاته عالما أصغر بجميع أجزائه من الشمس والسماء والنجوم والكواكب والأرض على وجه من التناسب البديع، ولا يوجد جزء واحد من أجزاء هذه الحبة لا يحتوي كذلك على عالم متناسب وأي جزء في هذا العالم الصغير يقابل ويناسب حجم حبة القمح. وأي فارق مدهش ينبغي أن يحصل له حتى يمكن أن نقول عنه بحق أنه يشبه حبة القمح بالقياس إلى العالم كله وهذا الجزء نفسه بالنظر إلى حبة القمح والعالم الصغير؟

غير أن هذا الجزء الذي يكون حجمه الدقيق غير مفهوم لنا يحتوي كذلك على عالم آخر غريب التناسب، وهكذا إلى ما لا نهاية، دون أن نجد ولا واحد منه إلا ويحتوي على أجزاء متناسبة كتناسب عالم بلغ ما بلغ من الامتداد.

وجميع هذه الأمور غير متصور لنا. غير أنها يجب أن توجد بالضرورة لأننا نبرهن على تقسيم المادة إلى ما لا يتناهى وأيضا قد قدم لنا علماء الهندسة على ذلك، من البراهين الواضحة ما لا تعدلها في الوضوح حقيقة ما مما اكتشفوه. وعلم الهندسة قد بين لنا أن هناك بعض الخطوط لا يوجد لها مقياس ما، ولهذا السبب سميت غير ممكنة الحساب ولا القياس، مثل قطر المربع وأضلاعه. والحال أنه إذا كان هذا القطر وأضلاعه يتكون من عدد من الأجزاء غير المنقسمة، فإن جزءا من الأجزاء نفسها يقيس بمقياس مشترك هذين الخطين. وعلى ذلك فمن المحال أن يكون هذان الخطان مركبين من عدد من الأجزاء غير المنقسمة.

ثم إنه يمكن كذلك أن نبرهن في هذا العلم بأنه من المحال أن يكون عدد مربع ضعفا لعدد مربع آخر، غير أنه من المحتمل أن يكون مربع ممتد ضعفا لمربع آخر ممتد. والحال أنه إذا تركب هذان المربعان الممتدان من عدد من الأجزاء المتناهية، فالمربع الأكبر يحتوي على ضعف الأجزاء للأصغر، وإن كان هذان الأخيران مربعين، فقد ينشأ منهما مربع من عدد ضعف لمربع آخر وهذا محال.

وأخيرا فليس هناك أوضح من هذا السبب، وهو أن كل شيئين كان لهما عدم (صفر) من الامتداد، لم يمكن أن يتكون منهما امتداد ما، وأن كل امتداد له أجزاء. والحال أنه إذا أخذنا جزأين من هذه الأجزاء بافتراض أنهما غير منقسمين، فقد نتساءل وهل لهما امتداد أو ليس يوجد لهما امتداد ما، فإذا كان امتداد فهما إذن منقسمان، ولهما أجزاء كثيرة، وإذا لم يوجد لهما امتداد، فهما إذن أعدام من الامتداد. وهكذا يكون من المحال أن يتكون منهما امتداد ما.

ويجب أن نجحد اليقين الإنساني حتى نشك في حقيقة هذه البراهين، ولكن لكي نساعد على تصور هذه القسمة اللامتناهية للمادة، ما أمكن ذلك، فسأضيف أيضا دليلا يبين في ذات الوقت التقسيم إلى اللامتناهي، والحركة التي تتباطأ إلى اللامتناهي بدون أن تصل إلى السكون.

ومن المؤكد أنه متى شككنا ما إذا كان الامتداد يمكن أن ينقسم إلى ما لا يتناهى، فعلى الأقل، لا يجوز أن نشك بأن الامتداد يمكن أن يزداد في اللامتناهي على سطح من مائة ألف فرسخ مثلا نستطيع أن نصله بمثله فراسخ، وهكذا إلى ما لانهاية. والحال

أن هذه الزيادة اللامتناهية عن الامتداد تبرهن على قسمتها إلى مالا يتناهى. وحتى نفهم هذا ما علينا إلا أن نتخيل بحراً مستويا وأن نزيد في طوله إلى مالا يتناهى. وعلى شاطئ هذا البحر سفينة تبخر عبابه وتبتعد شيئا فشيئا عن الشاطئ في خط مستقيم، ومن المؤكد أننا عندما ننظر من الشاطئ إلى أسفل السفينة من خلال قطعة من زجاج أو من خلال جسم شفاف فإن الشعاع الذي ينتهي إلى أسفل هذه السفينة يمر من بعض نقاط الزجاج، وأن الشعاع الأفقي يمر من نقطة من الزجاج أعلى من الشعاع الأول. والحال أنه كلما ابتعدت السفينة، فإن نقطة التقاطع مع عدسة الشعاع الذي ينتهي إلى أسفل السفينة ترتفع باستمرار وتقسم الفضاء اللامتناهي الذي يوجد بين هاتين النقطتين وكلما ابتعدت السفينة كلما ارتفعت قليلا بدون أن تكف عن الارتفاع، وبدون أن تصل إلى نقطة الشعاع الأفقي. ذلك أن هذين الخطين يتقاطعان في العين، ولا يمكن إطلاقا أن يكونا متوازيين، ولا هما خط واحد. وهكذا فإن هذا المثال يقدم لنا في نفس الوقت الدليل على تقسيم اللامتناهي من الامتداد وعلى تباطؤ لا متناه للحركة.

وعن طريق التناقص والتباطؤ اللامتناهي للامتداد الذي ينشأ عن تقسيمه، يمكن أن نحل وأن نبرهن على هذه المشاكل التي يبدو أنها مستحيلة في ظاهر العيان: إما أن نجد مكانا لا متناهيا مساويا لمكان متناه أو هو ليس إلا نصف أو ثلث المكان المتناهي، مما يمكن`معه أن نعثر على حل بأساليب متنوعة. وهذه طريقة جد ركيكة، ولكنها بسيطة فلو أخذنا نصف مربع، ونصف هذا النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية، ووصلنا جميع هذه بأصول خط مستقيم لها، فنحن نكون منها مكانا ذا شكل غير منتظم، وهو يتناقص باستمرار إلى ما لا نهاية له من أحد أطرافه، لكنه يكون مساويا للمربع كله، لأن النصف ونصف النصف، بإضافة هذا النصف الثاني، وهكذا إلى ما لا نهاية يشكل سائرها الكل. والثلث وثلث الثلث، وثلث الثلث الأخير، وهكذا إلى ما لا نهاية تشكل كلها النصف؛ والأرباع المأخوذة على هذا النحو تشكل الثلث، والأخماس الربع. ولو وصلنا طرفان إلى طرف هذه الأثلاث، أو هذه الأرباع لكونا منها شكلا يحتوي على نصف أو ثلث مساحة الكل المجموع، وسيكون لا متناهيا من جهة الطول، متناقصا على وجه من التناسب من جهة العرض.

والفائدة التي يمكن أن نستخلصها من هذه التأملات ليست هي فقط أن تكتسب منها هذه المعلومات التي هي عقيمة في ذاتها، ولكن أن نتعلم منها معرفة حدود فكرنا وقصوره ونجعله يعترف بالرغم من ادعائه بأن هناك أمورا لا يمكن أن نفهمها، مهما كانت، لذلك يحسن أن نتعب فكرنا بهذه التحريات والدقائق لغاية ترويض مزاعمه، وأن ننزع منه اجتراءه على معارضة أنواره الشاحبة بالحقائق التي تعرضها عليه الكنسية بحجة

أنه لا يمكن أن يفهمها، لأنه لما كانت قوة فكر الإنسان مقهورة ومرغمة على أن تنوء تحت وطأة أحقر ذرة للمادة، وأن تعترف بأنها ترى بوضوح على أنها منقسمة إلى ما لا يتناهى من دون أن تفهم كيف يمكن أن يتم ذلك. أفلا نسئ بشكل جلي إلى العقل إن منع من الاعتقاد في الآثار العجيبة لقدرة الله التي هي غير قابلة للفهم لعلة أن عقلنا لا يفهم شيئا من ذلك؟

لكن لما كانت إحدى المزايا العظيمة أن نشعر أحيانا فكرنا بضعفه عن طريق اعتبار هذه الأمور التي تفوق قدرته؛ وبمجاوزتها له تجعله متواضعا، فإنه من اليقين كذلك أن يحاول الاختبار حتى ينشغل بموضوعات ومواد تكون في العادة متناسبة مع قدرته، وحتى يكون قادرا على أن يتوصل إلى الحقيقة وأن يفهمها إما بأن يبرهن على المعلولات بالعلل، وهذا يسمى البرهان القبلي، وإما أن يبرهن خلافا لذلك بالمعلولات على العلل، وهو ما يسمى بالبرهان البعدي. ويجب أن نعمم هذه الحدود حتى نرد إليها سائر أنواع البراهين. ولكن من الأفضل الإشارة إليها على سبيل الإيجاز حتى نعيها، وحتى لا نفاجأ عندما نراها في الكتب أو في ضروب خطاب الفلاسفة، لأنه لما كانت هذه الحجج مركبة في العادة من أجزاء كثيرة، فمن الضروري أن نجعلها واضحة ومنتجة، وأن نرتبها على نظام معلوم ومنهاج مستقيم. وهذا المنهاج هو الذي سنعالجه في الجزء الأكبر من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

في وجود نوعين من المناهج: التحليل والتركيب وأمثلة عن التحليل

يمكن بوجه عام أن نسمي منهاجا الفن أو الصناعة التي ترتب الترتيب الجيد سلسلة من الأفكار الكثيرة، إما لغاية أن نكتشف الحقيقة متى كنا نجهلها وإما لنبرهن عليها للآخرين متى كنا نعرفها.

وهكذا فإن هناك نوعين من المناهج: أحدهما لاكتشاف الحقيقة، وهو ما يطلق عليه التحليل أو منهاج التحليل ويمكن أيضا أن نسميه منهاج الابتكار، وثانيهما مختص بتفهيم الحقيقة للآخرين متى وجدناها، ويسمى هذا المنهاج بالتركيب أو التأليف، ويمكن أن نطلق عليه منهاج بناء المذاهب.

وفي العادة لا نتناول بالتحليل الهيأة العامة الكاملة لعلم ما وإنما نستخدمه فقط لحل بعض المسائل. والحال أن جميع المسائل إما ترجع إلى الألفاظ أو الأشياء [ويجب أن نعترف أن الجزء الأكبر من هذه المسائل مأخوذة من مخطوط لديكارت تفضل السيد كليرسير CLERCELIER بأن أعاره إلينا].

وأسمي في هذا المقام المسائل التي ترجع إلى الألفاظ لا تلك التي تبحث في الألفاظ، بل المسائل التي تبحث في الأسماء لكي تصل منها إلى الأشياء، مثلا المسائل التي تقصد إلى أن تعثر على معنى لغز ما أو أن نفسر ماذا يريد أن يقول هذا الكاتب بكلامه الغامض والمبهم. وأما المسائل التي تختص بالأشياء فيمكن أن ترد إلى أربعة أنواع أساسية.

النوع الأول وهو متى بحثنا عن العلل انطلاقا من المعلولات: فقد نعرف مثلا المعلولات المختلفة للمغناطيس ونبحث لها عن العلة. وقد نعلم كذلك المعلولات المختلفة مما اعتدنا أن ننسبها إلى الفزع من الفراغ، ونبحث ما إذا كان هذا هو العلة الحقيقية. وقد كذبت التجربة هذه العلة وقد نعلم كذلك مد البحر وجزره، ونتساءل عن العلة لمثل هذه الحركة العظيمة والمنتظمة.

والنوع الثاني هو أننا نبحث عن المعلولات انطلاقا من العلل فنحن نعلم مثلا ومنذ زمن بعيد بأن الرياح والماء لهما قوة ذات اعتماد كبير على تحريك الأجسام. لكن القدماء لما لم يفحصوا ولم ينقروا جيدا ماذا عسى يمكن أن تكون معلولات هذه العلل لم يستطيعوا أن يسخروا هذا القوي كما نفعل الآن مع طواحين الهواء، في عدد كبير من الأشياء النافعة للإنسان وأن يخففوا بها عنه العمل الإنساني، مما هو ثمرة الفيزياء الحقة. حتى إنه يمكن القول: إن أولى المسائل التي نبحث فيها عن العلل انطلاقا من المعلولات كانت الشغل الشاغل للتأمل الفيزيائي وأن النوع الثاني الذي نبحث فيه عن المعلولات انطلاقا من العلل كان من اختصاص الناحية التطبيقية. والنوع الثالث من المسائل هو أننا ننطلق فيها من البحث في الجزئيات لنصل إلى الكل مثلا، عندما تكون لدينا أعداد كبيرة فنبحث عن جميعها بإضافة بعضها إلى بعض، أو عندما يكون لنا منها عددان ونطلب لهما الحاصل من ضرب بعضهما في بعض.

والنوع الرابع هو أنه متى كان لنا كل، وبعض الأجزاء وبحثنا عن الأجزاء الأخرى، مثلا عندما يكون لنا عدد وما يجب أن ننقص منه، فنبحث عن الباقي، أو عندما يكون لنا عدد ونبحث عن نسبة جزء منه كم هي.

إلا أنه يجب أن نلاحظ، لغاية أن نفصل هذين النوعين من المسائل، وحتى تشتمل ما لا يمكن أن يرجع بوجه خاص إلى النوعين الأوليين، فإنه ينبغي أن نأخذ لفظ الجزء، في مفهومه العام حتى يتناول الشيء وأحواله وحدوده وأعراضه وخواصه وبوجه عام جميع صفاته؛ بحيث يمكن البحث مثلا عن الكل بواسطة أجزائه أولى من البحث عن مساحة مثلث بواسطة ارتفاعه وقاعدته، وخلافا لذلك فإن البحث بأن يكون عن الجزء بواسطة الكل وجزء آخر معه أولى من البحث عن ضلع مستطيل عن طريق المعرفة التي لنا عن مساحته وعن ضلع من أضلاعه.

والحال أنه أيا كانت طبيعة المسألة التي طلب إلينا أن نحلها فإن أولى شيء ينبغي أن نفعله هو أن نتصور بوضوح وتمايز المطلوب إلينا فيها بالضبط أعني أي شيء هو الجهة والغرض المحدد في السؤال.

ذلك أنه يجب أن نتجنب ما يقع فيه كثير من الناس الذين يحاولون، بسبب تسرعهم، وعدم تفكيرهم، أن يعطوا حلا لما قدم لهم قبل أن ينظروا في العلامات والإشارات التي بها يمكنهم أن يعرفوا ما يطلب منهم عندما يفاجئهم المطلوب: مثلهم في ذلك مثل الخادم الذي يأمره سيده بأن يبحث له عن صديق من أصدقائه فيهرع مسرعا قبل أن يتعرف بوجه خاص من سيده أي صديق يقصد. والحال مع أنه في كل

سؤال لا بد أن هناك شيئا مجهولا وإلا لم يوجد ما يبحث عنه، فلا بد من الرغم من ذلك أن يكون المجهول قد دل عليه وعينته بعض الشروط التي تحدد لنا أن نبحث عن هذا الشيء؛ لا عن غيره، وهو ما يجعلنا نحكم متى نجد هذا المجهول الذي نبحث عنه.

وهذه الشروط هي التي يجب أن نباشرها وأن نتأملها أولا محترزين بألا نضيف إليها ما لا تشتمل عليه ولا تتضمنه فيما طلب إلينا، وألا نحذف منها ما اقتضته، لأنه يمكن أن نرتكب الخطأ في هذا الحذف أو الزيادة.

ونحن نرتكب الخطأ في الزيادة لو أننا، مثلا طلب إلينا: أي حيوان يمشي في الصباح على أربع، وفي الظهر على اثنين، وفي المساء على أربع، فقد نعتقد أننا ملزمون بأن نأخذ جميع هذه الألفاظ من الرجل، والصباح والظهر والمساء في معناه الطبيعي الخاص؛ لأن من اقترح هذا اللغز لم يضع شرطا لنأخذ بموجبه دلالات هذه الألفاظ على ظاهرها، ولكن يكفي ألا تدل هذه الألفاظ مجازا على شيء آخر. وهكذا فإن هذا السؤال ينحل متى قلنا إن هذا الإنسان هو الحيوان.

ولنفرض أيضا أنه طلب إلينا بأية وسيلة صنعت آلة ذات شكل مخصوص للطائر المعروف، Tantal الذي إذا انبطح على عمود وسط إناء في وضعة إنسان انحنى لكي يشرب لم يستطع الشرب قط لأن الماء يمكنه أن يرتفع في الإناء إلى فمه ولكنه ينساب بدون أن يبقى منه شيء في الإناء حالما يصل إلى شفتيه. ونحن نخطئ إذا أضفنا شروطا لا تفيد شيئا في إعطاء حل للمطلوب إذا بدا لنا أن نبحث عن السر الغريب في شكل الطائر التنطالي الذي يجعل الماء ينساب كلما مس منقاريه، لأن هذا ليس متضمنا في السؤال. ولو أننا تصورنا المسألة جيدا لوجب أن نردها إلى عباراتها، وذلك بأن نصنع إناء يمسك الماء، ولا نملأه إلا إلى ارتفاع محدد، ويسمح للماء أن يسيل بكامله إذا ملأناه أكثر مما يسع. وهذا يسهل عمله لأنه ما علينا إلا أن نخفي أنبوبا صماما في العمود يوجد له ثقب صغير من الأسفل يدخل منه الماء ويكون ساقه الطويل مفتوحا تحت قدم الإناء. وما نصبه من ماء في الإناء كلما وصل إلى أعلى الأنبوب الصمام كلما بقي فيه لكن عندما يصل إلى نقطة منه في العلو انسكب كله من الساق الطويلة للأنبوب الذي هو مفتوح تحت قدم الإناء.

وأيضا قد يطلب إلينا ما هو هذا السر الخفي لهذا الشارب للماء الذي ظهر هذه الأيام في مدينة باريس منذ عشرين سنة خلت، وكيف أمكنه، أنه عندما يصب الماء في فمه حتى يمتلئ ثم يسكبه في خمسة كؤوس مختلفة، وبمياه مختلفة الألوان؛ ولو أننا

تصورنا أن هذا الماء المختلف الألوان كان موجودا في بطنه، وأنه كان يفصل ويفرق هذه المياه فيما بينها عندما يقذفها في هذا الكأس وذاك، مختلفة الألوان لكننا نبحث عن سر لن نعثر عليه قط: لأن هذا داخل في المحال، ولأننا نبحث لماذا يظهر الماء الخارج من الفم مختلف الألوان في كل كأس على حدة، في حين أن الظاهر هو أن ذاك الماء الملون يرجع إلى مادة ملونة كانت قد وضعت في قعر الكؤوس بحيث لا ترى.

وهذه أيضا حيل من الحيل الأخرى ممن يضعون مسائل لا يريدون لنا أن نجد لها حلا بكل سهولة، فيحيطون هذه المسائل بشتى الشروط غير المجدية، ولا تفيد في أن نعثر لها على حل ما، حتى أننا قد نعجز عن أن نكتشف الوجه والغرض الحقيقي من المسألة. وهكذا نضيع وقتنا، ونتعب فكرنا باطلا وذلك حينما نتوقف عن أشياء لا يمكن أن تسهم في الاقتراب من الحل.

وهناك كيفية أخرى أو طريق آخر يفضي بنا إلى الخطأ عندما نفحص في شروط ما نبحث عنه، وذلك متى حذفنا بعضا من هذه الشروط التي هي أساسية في المسألة المطلوب إلينا حلها. فقد يطلب إلينا مثلا أن نجد وسيلة فنية أو صناعية لإحداث الحركة السرمدية. وذلك لأننا نعلم أن هناك حركات أبدية في الطبيعة، منها حركات عيون المياه، والأنهار وحركات الأفلاك، ومنها أن من الناس من تخيل بأن الأرض تدور حول محورها، وأن هذا ليس إلا كحجر مغناطيس كبير، له نفس خواص المغناطيس المعهود لنا. واعتقد هؤلاء الناس أنه بالإمكان أن نعد مغناطيسا من هذا النوع فيدور على شكل دائري باستمرار، ولو نجحت هذه العملية لم نكن استوفينا شروط المسألة بأن نجد وسيلة فنية لإحداث الحركة السرمدية لأن عمليتنا هذه تدخل في باب الحركة الطبيعية مثلها مثل دولاب وضعناه في تيار مجرى نهر ما.

وحينئذ عندما نفحص جيدا الشروط والملابسات التي تحدد وتعين المجهول في السؤال والمسألة، فإنه ينبغي بعد ذلك أن نبحث عن المعلوم، لأنه من هنا ينبغي أن نصل إلى معرفة ما هو مجهول، وذلك أنه يجب ألا نتخيل أنه علينا أن نجد جنسا جديدا من الوجود، في حين أن نور فهمنا وبصيرتنا لا يمكن أن يمتد إلا إلى ما نعلم أن ما نبحث عنه يشارك في هذه الكيفية أو تلك لطبيعة الأشياء التي تكون معلومة لنا. فإذا حدث أن ولد إنسان أعمى مثلا، فنحن نخاطبه بدون جدوى لنبحث له عن الحجج والأدلة حتى نبين له المعاني الحقيقية للألوان كما نراها نحن بحواسنا. وكذلك لو كان المغناطيس وبعض الأجسام الأخرى التي نبحث عن طبيعتها تتكون من جنس جديد من

الموجودات، لم يكن فكرنا قد تصور مثلها أبدا، فعلينا ألا ننتظر حتى نعرفها عن طريق الاستدلال ولكن نحتاج في ذلك إلى فكر غير تفكيرنا. وهكذا يجب أن نعتقد أننا حصلنا على كل ما يمكن أن يوجده الفكر الإنساني إذا أمكن أن نتصور بوضوح وتمايز هذا النوع من الخليط أو امتزاج الموجودات والطبائع التي تكون معلومة لنا، وأنه تحدث نفس المعلولات التي رأيناها في المغناطيس.

والحال أنه بقليل من الانتباه والتفطن الذي نوليه لما يكون في المعلوم لنا في المسألة المطلوب إيجاد حل لها يكمن أساسا التحليل، إذ هذا الفن يقوم كله في أن ننتزع من هذا الفحص كثيرا من الحقائق التي تقودنا إلى معرفة ما نبحث عنه.

فلو طلب إلينا مثلا أن نبرهن ما إذا كانت نفس الإنسان خالدة، وأردنا أن نبحث في هذه المسألة، لحاولنا أن نعتبر طبيعة النفس، ونلاحظ فيها أولا أن خاصية النفس هي أن تفكر وأن تشك في كل شيء بدون أن تشك في أنها تفكر، لأن الشك ذاته تفكيرنا، ثم نفحص ما معنى أن نفكر. وعندما نرى أنه لا يوجد في معنى الفكر ما هو متضمن في معنى الجوهر الممتد الذي هو الجسم. ويمكن كذلك أن ننكر أن يوجد في معنى الفكر ما ينتمي إلى الجسم كأن يكون من معناه الطول والعرض والعمق، والانقسام إلى أجزاء، وأن يكون له هذا الشكل أو ذاك، دون أن نبطل من أجل هذا المعنى الذي لنا عن الفكر، - فإننا نستنتج من كل هذا بأن الفكر ليس حالا للجوهر الممتد؛ لأنه من خاصية الحال ألا يتصور وقد سلب عنه ما به هو حال. ومن ثم نستدل أيضا بأن الفكر لما كان ليس حالا للجوهر الممتد، فيجب أن يكون صفه أو حالا لجوهر آخر، وهكذا فإن الجوهر الذي يفكر والجوهر الممتد هما جوهران متمايزان على الحقيقة. ويترتب عن ذلك أيضا أن أبطال أحدهما لا يفضي إلى إبطال الآخر، لأن الجوهر الممتد ذاته لا يبطل بالمعنى القوي لهذا اللفظ، فكل ما يحدث له فيما نسميه الإبطال أو الإعدام ليس شيئا آخر غير تغير أو تحلل بعض أجزاء المادة التي تبقى دائما في الطبيعة، كما نحكم حكما قويا أننا عندما نكسر جميع لوالب أو دواليب ساعة ما فإنه ليس هناك جوهر منكسر حتى لو أننا نقول بأن هذه الساعة انكسرت، مما يبين بأن النفس لما كانت غير منقسمة ولا مؤلفة من أجزاء أخرى فإنها لا تهلك ولا تفنى؛ وإذن فهي خالدة. وهذا ما نسميه التحليل أو التفكيك الذي يؤدي بنا إلى أن نلاحظ أمورا منها.

1) أنه يجب أن نمارس في التحليل، كما نمارس في المنهاج التركيبي الانتقال، دائما، مما نعرف عنه أكثر إلى ما نعرف عنه أقل، لأنه لا يوجد منهاج صحيح يمكن أن يَسْتَغْنِي عن هذه القاعدة.

2) لكن التحليل يختلف عن التركيب من جهة أننا نأخذ هذه الحقائق المعلومة في الفحص الخاص بالشيء الذي نلتمس أن نعرفه لا في الأشياء الأكثر عمومية، كما يفعل بعض الناس في المنهاج المذهبي. وهكذا في المثال الذي اقترحناه، كنا قد ابتدأنا بإثبات أحكام وقواعد عامة من نحو: لا شيء من الجوهر يفسد بالمعنى القوي لهذه الكلمة وأن ما نسميه إبطالا أو إفسادا ليس هو في الحقيقة إلا تحلل الأجزاء وهكذا فإن ما لا أجزاء له لا يمكن أن يفسد ... لكننا كنا قد ارتقينا درجة فدرجة إلى هذه المعرفة العامة.

3) ولا نضع في التحليل من القواعد الواضحة والمتميزة إلا ما نحتاج إليه، في حين أننا في منهاج الترتيب نثبت المبادئ أولا كما سنرى فيما بعد.

4) وأخيرا فإن كلا هذين المنهاجين لا يختلفان إلا كما يختلف الطريق الذي نصعد فيه من أسفل الوادي إلى قمة الجبل عن الطريق الذي ننحدر فيه من قمة الجبل إلى أسفل الوادي، أو كما يختلف أسلوبان نستخدمها لنبرهن بهما على أن شخصا ما ينحدر من أسرة لويس القديس. فأحد الأسلوبين نبين به إلى أن هذا الشخص أبوه كان ابنا لفلان وأن الشخص الآخر هو ابن فلان آخر حتى يلتقيا في أسرة القديس لويس. والأسلوب الثاني أن نبدأ بالسيد القديس لويس ونبين بأن له من الأبناء كذا، وأن هؤلاء الأبناء لهم أبناء آخرون، وهكذا صعدا حتى نصل إلى الشخص المطلوب معرفته. وهذا المثال هو أخص في هذه المناسبة حتى أنه من المؤكد لكي نعثر على سلالة مجهولة لنا أنه يجب أن نرقى من الابن إلى الأب، في حين أنه لكي نفسر ذلك بعد أن نجد السلالة فإن الطريق العادي هو أن نبتدئ بأصل السلالة وجذعها لنبين المنحدرين منها. وهذا ما نفعله كذلك في العلوم حيث إننا، بعد أن نستخدم التحليل لإيجاد بعض الحقائق، نعدل إلى استخدام المنهاج الآخر لنفسر ما عثر عليه البحث. ويمكن أن نفهم من هنا ما هو التحليل، عند علماء الهندسة. وأرى أنه يقوم على هذا النحو: وذلك أنه عندما تطرح على هؤلاء العلماء مسألة ولا يدرون ما إذا كانت نظرية يجهلون صدقها أو كذبها، أو ما إذا كانت إشكالا يجهلون إمكانه أواستحالته، فإنهم يفترضون أن هذا المطلوب في المسألة من الأمور الموضوعة، ويبحثون ما يترتب عن ذلك، فإن توصلوا في بحثهم إلى حقيقة واضحة يكون ما طلب إليهم بصددها نتيجة ضرورية، فإنهم يستنتجون منها أن ما طلب إليهم صحيح: ثم يستأنفون من حيث انتهوا، ويبرهنون على تلك الحقيقة بالمنهاج الذي نسميه تركيبا. لكنهم إن انتهوا إلى خلف أو محال عن طريق ضروري مما طلب إليهم فإنهم يستنتجون أن ما طلب إليهم كاذب أو محال.

وهذا كل ما يمكن أن نقوله بوجه عالم عن التحليل الذي يقوم في صواب الحكم واستقامة الفكر أكثر مما يقوم في اتباع قواعد خاصة. والقواعد الأربعة التي اقترحها ديكارت في مقاله عن المنهاج يمكن أن تكون مفيدة لكي يحترز من الخطأ عندما نبحث عن الحقيقة في العلوم الإنسانية، وإن كانت إن أردنا الصراحة، عامة شاملة لجميع أنواع المناهج لا خاصة بالتحليل وحده.

أولها ألا نقبل شيئا على أنه حق ما لم نعرفه كما هو في وضوح أي نتجنب بعناية التسرع والحكم المسبق، وألا تشتمل أحكامنا إلا ما يمثل لفكرنا على نحو واضح بحيث لا نضعه موضع شك في أية مناسبة كانت.

وثانيهما أن نقسم الصعوبات التي نفحصها إلى أجزاء ما أمكن مما يستلزم حلها.

وثالثهما أن نتبع سبيل الترتيب في أفكارنا مبتدئين بالأمور الأكثر بساطة والأسهل معرفة، لنرقى شيئا فشيئا كما نرقى في درجات سلم إلى أن نصل إلى معرفة أكثر ترتيبا، ومفترضين كذلك النظام والترتيب حتى في الأمور التي لا يتقدم بعضها على وجه طبيعي.

ورابعها أن نقوم بإحصاء كامل ومراجعات عامة حتى نتأكد من أننا لم نحذف شيئا.

وصحيح أن هناك صعوبات كثيرة لمراعاة هذه القواعد ولكن يحسن دائما أن تكون حاضرة في عقلنا وأن ننظر فيها، سواء عندما نحاول أن نجد الحقيقة عن طريق العقل أو أن يكون فكرنا قادرا على معرفتها.

الفصل الثالث

في منهاج التركيب وبخاصة المنهاج الذي يتبعه علماء الهندسة

إن ما قلنا في الفصل السابق يعطينا فكرة عن المنهاج التركيبي الذي يكتسي أهمية خاصة لكونه يستعمل عند التفسير في سائر العلوم.

ويقوم هذا المنهاج أساسا في كونه يبتدئ بالأمور العامة والبسيطة لينتقل إلى الأمور أقل عموما، والأكثر تأليفا. ومن هنا نتجنب التكرار. لأننا إذا تناولنا وناقشنا الأنواع قبل الجنس، وكان من المحال أن نعرف النوع قبل أن نعرف جنسه، تعين أن نفسر مرات عديدة طبيعة الجنس عند تفسير كل نوع على حدة.

وأيضا توجد أمور كثيرة ينبغي أن نراعيها حتى يكتمل هذا المنهاج اكتمالا تاما للغاية التي يجب أن يطلب بها وهي أن يقدم لنا معرفة واضحة ومتمايزة عن الحقيقة. ولأن المبادئ والأحكام العامة يصعب أن تفهم متى انفصلت عن مادتها، فنحن نعتبر المنهاج الذي يتبعه علماء الهندسة كما لو كان هو المنهاج الأنسب للاقتناع بالحقيقة والأصلح في الحكم عليها دائما عندما يراد للفكر أن يتيقن منها تيقنا تاما. لذلك سنعمل أولا على بيان ما يوجد فيه من المزايا وما يعتريه من نقص إن كان.

ولما كان علماء الهندسة يقصدون ألا يتقدموا بشيء إلا إذا كان يقينيا، فقد اعتقدوا للوصول إلى هذا الهدف أن يراعوا ثلاثة أمور:

أولهما ألا يتركوا أي غموض أو التباس في حدودهم ومصطلحاتهم، وعلى ذلك يديرون أمورهم ويعالجون هذا الالتباس بإعطاء تعاريف للألفاظ مما تحدثنا عنه في القسم الأول.

وثانيها ألا يثبتوا استدلالاتهم إلا على مبادئ واضحة وبديهية، لا يجادل فيها من كان سليم العقل مما يجعلهم يضعون قبل كل شيء قضايا مسلمة يطلبون إلينا أن نواطئهم عليها باعتبارها واضحة بحيث متى أردنا البرهنة عليها صارت غامضة.

وثالثها أنهم يستدلون استدلالا برهانيا على جميع النتائج التي يقدمونها ولا يستخدمون إلا التعاريف التي وضعوها والمبادئ التي سلمت لهم باعتبارها واضحة وبديهية كما لا يستخدمون إلا القضايا التي استخرجوها بقوة الحجة، وصارت عندهم مبادئ. وهكذا نستطيع أن نرد هذه العناصر الثلاثة الرئيسية إلى كل ما يراعيه علماء الهندسة لإقناع الفكر وأن نرجع الكل إلى خمسة قواعد:

أ ـ القواعد الضرورية فيما يخص:

التعريفات:

1 ـ وهي ألا نترك أي حد من الحدود غامضا بدون أن يعرف.

2 ـ وألا نستعمل في التعريفات إلا الحدود المعلومة أو جرى تفسيرها.

ب ـ القضايا الموضوعة (المسلمات):

3 ـ لا يطلب في المسلمات إلا الأمور الشديدة الوضوح.

ج) البراهين:

4 ـ أن نبرهن على جميع القضايا الأقل غموضا ولا نستعمل في الدليل عليها إلا التعاريف التي سبق إنجازها أو المسلمات التي وقع الاتفاق حولها والتواطؤ عليها أو القضايا التي سبق البرهان عليها أو تركيب الشيء الذي يقصد العمل عليه عندما يراد إجراء عملية ما.

5 ـ ألا ننخدع قط من اشتراك حد من الحدود فنتلكأ ونتهاون أن نستبدله ذهنيا بالتعريفات التي تضيقه وتفسره.

وهذا ما ارتأى علماء الهندسة وحكموا بأنه ضروري حتى تصير الأدلة مقنعة ولا يمكن نقضها. ويجب أن نعترف بأن مراعاة هذه القواعد يكون كافيا لتجنب الوقوع في الاستدلالات الفاسدة عندما نتناول العلوم مما هو أساسي بدون شك. وما تبقى وراء ذلك يكون بالأولى نافعا أكثر منه ضروري.

الفصل الرابع

التفسير الخاص لهذه القواعد، وأولها تفسير القواعد المتصلة بالتعاريف.

ومع أننا قد تحدثنا في القسم الأول عن فائدة تعاريف الحدود غير أنه من الأهمية بمكان ألا نعتقد الإفراط حينما نضع هذه التعاريف في فكرنا، لأن مدار الأمر عليها. ذلك أننا من هنا نفك كثرة لا متناهية من الخلافات والنزعات التي غالبا ما يَكُونُ موضوعها غموض الحدود التي نأخذها نحن في معنى ويأخذها غيرنا في معنى آخر، حتى أن كثيرا من الجدال ينقطع في لحظة واحدة عندما يلاحظ أحد المتنازعين بدقة وفي قليل من الكلام محل النزاع، وما يقصد بالحدود التي تكون موضع الخلاف.

وقد لاحظ شيشرون أن معظم الخلافات بين الفلاسفة القدماء وخاصة بين الرواقيين والأكاديميين لم تكن مؤسسة إلا على غموض كلامهم، وقد كان الرواقيون يستهويهم أن يثيروا كثيرا من المناقشات، فيأخذون حدود الأخلاق في معاني غير ما يفهمها به الآخرون، مما الناس يعتقدون أن مذهبهم الأخلاقي أشد صرامة، وأكمل من مذاهب الآخرين مع أن هذا الكمال المزعوم ليس في الحقيقة إلا في الألفاظ لا في الأشياء. والحكيم الرواقي لما كان لا يأخذ سائر لذات الحياة بأقل مما تأخذها فرق الفلاسفة الآخرين الذين يظهرون أقل صرامة، فهو لا يتلافى السرور ومساوئ الحياة بأقل منهم، مع فارق واحد وهو أنه بينما يستخدم الفلاسفة الآخرون ألفاظًا عادية للخير والشر، فإن الرواقيين وهم يتمتعون بلذات الحياة لا يسمون هذه اللذائذ بأسمائها، وإنما يطلقون عليها الأمور المفضلة، وعندما يبتعدون عن الشرور فإنهم لا يسمونها كذلك، وإنما ينعتونها بكونها الأمور المرذولة والمطرحة. وإذن إنها لنصيحة مفيدة أن ننزع عن جميع هذه المجادلات والنزاعات ما ليس مبنيا إلا على اشتراك الألفاظ، وأن نعرفه بحدود أخرى أشد وضوحا حتى لا يمكن قط أن نغلط فيها. وإلى هذا ترجع القاعدة الأولى التي أوردناها: [وهي ألا نترك أي حد ملتبس من الحدود المشتركة بدون أن نعرفها]. ولكن حتى تحصل الفائدة كاملة، مما نجنيه من هذه التعاريف، فإنه ينبغي أن

نضيف القاعدة الثانية وهي: [ألا نستعمل في التعاريف إلا الحدود المعروفة لنا أو سبق أن شرحناها] أي الحدود التي تدل دلالة واضحة على الفكرة التي نريد أن نقصد إليها باللفظ الذي نحدده ونعرفه.

وذلك أنه متى لم نتوصل إلى أن نحدد على وجه الدقة والضبط الفكرة التي نريد أن نوصلها باللفظ ونربطها به ونضعها له فيكاد أن ننتقل، في غضون ذلك انتقالا غير محسوس إلى فكرة أخرى غير ما عيننا، على معنى أنه بدل أن نستبدل ذهنيا كل مرة استخدمنا بها هذا اللفظ للفكرة نفسها التي عيناها فقد لا نستبدلها بأخرى تقدمها لنا سليقتنا: وهذا ما يتيسر اكتشافه عندما نستبدل صراحة التعريف مكان المعرف. إذ هذا لا يغير شيئا من القضية، إذا بقينا دائما داخل الفكرة نفسها، في حين أنها ستتغير إذا لم نبق داخلها.

وقد نفهم هذا جيدا بإيراد أمثلة: من ذلك أن أوقليد حدد الزاوية المستوية المستقيمة الضلعين: بكونها التقاء تقاطع خطين مستقيمين منحيين على نفس المستوى. فإن اعتبرنا هذا التعريف كمجرد تعريف لفظي بحيث إننا ننظر إلى لفظ الزاوية كما لو كانت مجردة من دلالتها، فلا نرى فيها إلا التقاء مستقيمين لم نجد ما نقوله وراء هذا. لأنه يحق لأوقليد أن يسمى لفظ الزاوية التقاء مستقيمين. ولكن قد اضطر إلى أن يتذكر المعنى الذي أعطاه في التعريف، وألا يأخذ الزاوية إلا في المعنى الذي حدده. وحتى نحكم بأنه فعل ذلك فما علينا إلا أن نستبدل كل مرة، ذكر فيها الزاوية، لفظ هذه الزاوية بالتعريف الذي أعطاه، حتى إذا استبدلنا عن هذا التعريف (في مفهومها) فقد نحصل على نوع غير معقول من القول، والخلف فيما قاله ؛ ويترتب عن ذلك أن أوقليد لم يبق داخل الفكرة التي عينها، بل انتقل بغير شعور منه إلى فكرة أخرى تكون لحسنا الطبيعي، ألم يعلمنا مثلا بأن نقسم الزاوية إلى قسمين: ولنستبدل هذا التعريف. فنقول: من منا لا يرى بأن هذا ليس التقاء خطين مستقيمين قسمناه (الالتقاء) إلى قسمين. وليس هو كذلك التقاء مستقيمين التقاء ذا ضلعين، وله قاعدة أو مركز، وإنما كل ذلك يصدق على مكان محصور بين مستقيمين حصل أن كان لا على التقاء خطين كما نتوهم.

ومن الواضح أن ما كان يقلق أوقليد، ويمنعه من أن يعين الزاوية بواسطة المكان المحصور بين مستقيمين يتقاطعان هو أنه رأى هذا المكان يمكن أن يكون صغيرا أو كبيرا متى كان ضلعا الزاوية أطول أو أقصر من غير أن تكون الزاوية كبيرة أو صغيرة، غير أنه يجب ألا نستنتج من ذلك أن الزاوية المستوية (المستقيمة الضلعين) لم تكن مكانا، وإنما حيزا محصورا بين خطين مستقيمين يتقاطعان، فهو حيز غير محدد من

ناحية، حسب بعد من هذين البعدين، مما يطابق طول هذه الخطوط، ومن ناحية أخرى هو حيز محدد حسب البعد الآخر بواسطة الجزء المتناسب مع دائرة مركزها نقطة تلتقي فيها هذه الخطوط.

ويعين هذا التعريف على وجه الدقة الفكرة التي يكونها جميع الناس عن الزاوية، وهو تحديد يشمل التعريف الاسمي وتعريف الشيء ما عدا أن لفظ الزاوية قد يتضمن أيضا في الخطاب العادي زاوية مجسمة، في حين أننا بهذا التعريف نحصره حتى يدل على زاوية مستوية مستقيمة الضلعين. وهكذا عندما نحدد الزاوية على هذا النحو، فمما لا شك فيه أن ما نقوله بعد ذلك عن الزاوية المستوية المستقيمة الضلعين كما توجد عليه في جميع الأشكال المستقيمة الأضلاع يصدق على هذه الزاوية المعرفة على هذا النحو بدون أن نضطر إلى تغيير هذا المعنى، وبدون أن نصادف قط خلفا في القول عندما نستبدل التعريف بالمعرف. لأن هذا المكان الذي فسرناه على هذا النحو هو الذي يمكن أن يقسم إلى قسمين أو ثلاثة أو أربعة أقسام. فهذا المكان هو الذي يمكن يوجد له ضلعان يحصران زاوية. وهذا ينتهي من جهة ما هو بذاته غير محدد، وذلك بواسطة خط يسمى خط القاعدة أو المركز. إن هذا المكان هو الذي لم يعتبر قط ككبير أو صغير حتى يحصر بين أكبر ما تكون وأصغر ما تكون عليه الخطوط، إذ كان هذا المكان غير معين حسب هذا البعد: وليس من هنا ينبغي أن نتخذ كبره أو صغره وبواسطة هذا التعريف نجد الوسيلة لنحكم ما إذا كانت زاوية ما مساوية لزاوية أخرى أو أكبر أو أصغر منها، لأن مقدار هذا المكان لا يتحدد إلا بالنسبة لجزء مناسب لدائرة ما يكون مركزها النقطة التي تلتقي فيها الخطوط المستقيمة المشتملة على الزاوية. وعندما توجد زاويتان منقسمتان بقسمة تامة كل واحدة منهما مشابهة للأخرى من دائرتها كجزء عشري مثلا، فهما متساويتان، وإذا كانت إحداهما ذات جزء عشري، والأخرى اثنا عشري، فالتي لها عشر هي أكبر من التي لها الجزء الاثنا عشري. وبينما في تعريف أوقليد قد لا نستطيع أن نفهم فيم يقوم تساوي الزاويتين، مما هو اختلاط مرعب في «عناصره»، كما لاحظ راموس، وإن كان هذا الأخير هو نفسه لم يذكر أكثر من هذا المثال.

وهذه تعاريف أخرى لأوقليد حيث ارتكب نفس الخطأ كما في حال تعريف الزاوية حينما قال: [إن النسبة هي حالة أو هيأة مقدارين من جنس واحد، إذا قورن أحدهما بالآخر من جهة الكم. والتناسب هو مشابهة النسب].

وبهذين التعريفين ينبغي أن يتضمن اسم النسبة الهيأة التي هي موجودة بين مقدارين

عندما نعتبر كم يفوق مقدارٌ مقداراً آخر. لأننا لا يمكن أن ننكر بأن هذه الهيأة توجد لمقدارين وقعت المقارنة بينهما حسب الكم، ونتيجة لذلك فإن أربعة مقادير تتناسب معا متى كان فرق الأول إلى الثاني مساويا لفرق الثالث إلى الرابع.. وإذن لا يوجد ما يعاب على هذين التعريفين عند أوقليد بشرط أن يبقى دائما داخل هذه المعاني التي حددها لهذه الألفاظ التي أطلق عليها أسماء من نحو النسبة والتناسب. إلا أنه لم يبق داخلها فيما تلا من كتابه كله، إذ لم تكن هذه الأعداد 3، 5، 8، 10 متناسبة، وإن كان التعريف الذي أعطاه للتناسب يلائمها، لأنه يوجد بين العدد الأول والثاني إذا قارننا بينهما حسب الكم هيأة مشابهة للهيأة الموجودة بين الثالث والرابع. وإذن يجب لكيلا نقع في هذا النوع من عدم الانسجام؛ أن نلاحظ بأننا يمكننا أن نقارن بين مقدارين على نحوين، أحدهما أن نعتبر كم يفوق أحدهما الآخر، وثانيهما ننظر على أي نحو يشتمل أحدهما على الآخر. ولما كانت هاتان الهيأتان مختلفتين كان من الواجب أن يعطيهما أسماء متباينة، بحيث يعطي للأول منهما اسم الفرق أو الاختلاف ويحتفظ إلى الثاني باسم النسبة، ثم بعد ذلك يجب أن يعرف التناسب بمساواة الأول أو الثاني لهذه الأنواع من الهيآت أعني للفرق أو النسبة. ولما كان هذا الأمر أحدث نوعين، فكان عليه أن يميزهما أيضا باسمين متباينين بحيث يسمي تساوي الفروق، نسبة عددية وتساوي النسب، نسبة هندسية. ولما كانت هذه الأخيرة أكثر استعمالا من الأولى، كان ينبغي أن ينبه أنه إذا سمى فقط النسبة أو المقادير المتناسبة فإنه يقصد النسبة الهندسية، ولا يقصد النسبة الحسابية إلا إذا صرح بها.

وإذن فهذا النحو من المعالجة هو الذي يبدد اللبس، ويرفع كل اشتراك في اللفظ. وكل هذا يبين لنا أنه يجب ألا نتعسف في استعمال هذه القاعدة، بأن تعريفات الألفاظ تكون اعتباطية إنما يجب أن نعتني عناية كبرى بأن نحدد على نحو دقيق وواضح الفكرة التي نريد أن نربطها باللفظ الذي نعرفه، وألا ننخدع في غضون متابعة الخطاب والقول بتغيير الفكرة أعني أن نأخذ اللفظ في غير معناه الذي حددناه به، حتى لا نستطيع أن نستبدل التعريف في محل المعرف بدون أن نرتكب خلطا.

الفصل الخامس

في أنه يشبه ألا يكون علماء الهندسة قد فهموا دائما الفارق الموجود بين تعريف الألفاظ وتعريف الأشياء

ولما كان لا يوجد من الكتاب من يجيد استعمال تعريفات الألفاظ مثل علماء الهندسة، فإني اعتقد مع ذلك أني مضطر لأن ألاحظ بأنهم لم يحترزوا دائما بأن يراعوا الفارق الذي يجب أن يوضع بين تعاريف الأشياء وتعاريف الألفاظ، وهو فارق يكمن في أن التعاريف الأولى قد يحصل النزاع فيها، وأن الثانية، لا تقبل الجدال، لأني رأيت بعضهم يجادلون في تعاريف الألفاظ بنفس الحماس الذي يعني الأشياء ذاتها.

وهكذا يمكن أن نرى في شروح كلافيوس على أوقليد جدالا طويلا، ونقاشا حادا دار بين السيد بليتي Pelletier وكلافيوس فيما يخص الحيز المحصور بين المماس والدائرة. بحيث يزعم بليتي أنه ليس زاوية في حين يتمسك كلافيوس بأنه زاوية . والحقيقة أني أرى أن كل هذا لا يمكن أن ينتهي إلا إلى خلاف حول اللفظ عندما نطلب إليهما، ماذا يقصدون بلفظ الزاوية.

ونرى كذلك أن السيد سيمون ستيفن Simon Stevin وهو رياضي مشهور عند أميردورانج، عندما عرف العدد فال: إن العدد هو كل ما يفسر مقدار شيء ما، ثم بعد ذلك جعل يغضب على كل من لا يريد أن يرى بأن الواحد عدد، حتى أنه ذهب مغاضبا في أسلوب خطابي كما لو كان يعني الأمر خصاما مبنيا على أساس ما. وصحيح أنه خلط في كلامه مسألة ذات فائدة عظيمة، وهي معرفة ما إذا كانت الوحدة بالنسبة للعدد كالنقطة من الخط. ولكن هذا ما كان عليه أن يميزه حتى لا يخلط أمرين متمايزين. وهكذا فهو لما عالج هاتين المسألتين: أولاهما وهي ما إذا كانت الوحدة عددا، وثانيتهما، وهي ما إذا كانت الوحدة بالنسبة للعدد هي كنسبة النقطة للخط؛ كان عليه أن يقول بصدد الأولى إن هذا ليس إلا نزاعا حول اللفظ، وأن الوحدة قد تكون عددا أو قد لا تكون حسب التعريف الذي تريد أن تعطيه إلى العدد. وعندما نعرفه كما عرفه أوقليد ونقول إن العدد هو كثرة من الوحدات المجتمعة، يكون من البين أن الوحدة

ليست عددا؛ ولكن لما كان هذا التعريف عند أوقليد اصطلاحي اعتباطي، وكان من المسموح به أن نعطي بدله تعريفا آخر لاسم العدد، فقد يجوز اعتباره تعريفا كما فعل ستيفن، عندما عرفه بأن الوحدة هي عدد. ومن هنا تكون المسألة الأولى فارغة من المعنى، ويمكن أن نقول شيئا آخر زيادة على ما عارضه به ممن لا يرضيهم أن يسموا الوحدة عددا بدون الوقوع في خطأ ظاهر للمصادرة على المطلوب كما يتجلى ذلك عندما نفحص البراهين المشبوهة عند ستيفن. أولها:

إن الجزء هو من نفس طبيعة الكل،

والوحدة هي جزء من كثرة من الوحدات،

فإذن الوحدة هي من نفس طبيعة كثرة الوحدات،

وإذن فهي عدد.

وهذه الحجة باطلة. ذلك أنه إذا كان الجزء هو دائما من نفس طبيعة الكل، فلا يترتب عن ذلك أن الجزء ينبغي أن يكون له نفس اسم الكل، بل بالعكس، قد يحصل في غالب الأحوال ألا يكون الجزء من نفس الاسم. فالجندي هو جزء من فرقة عسكرية، ولكنه ليس فرقة. وغرفة هي جزء من منزل، ولكنها ليست منزلا ونصف دائرة ليست دائرة، وجزء من مربع ليس مربعا. وإذن تبرهن هذه الحجة، فضلا عن ذلك بأن الوحدة لما كانت جزءا من كثرة من الوحدات فهي تشترك مع كل كثرة من الوحدات. وتبعا لذلك يجوز أن نقول إنهما من نفس الطبيعة. إلا أن هذا لا يبرهن على أننا مضطرون لأن نعطي نفس اسم العدد للوحدة ولكثرة الوحدات، لأنه يجوز إن أردنا أن نحتفظ باسم العدد لكثرة من الوحدات، ولا نعطي للوحدة إلا اسمها ذاته للوحدة أو الجزء من العدد.

وثاني البراهين الذي قال به ستيفن ليس بأحسن مما قبله:

فإذا لم نطرح أي عدد من عدد معلوم يبقى هذا المعلوم على حاله وإذن إذا لم تكن الوحدة عددا وطرحنا واحدا من ثلاثة، فإن العدد المعلوم يبقى على حاله. وهذا خلف.

ولكن القضية الكبرى متهافتة وتفترض ما هو مطلوب. ذلك أن أوقليد ينفي أن يبقى العدد المعلوم على حاله إذا لم تطرح منه أي عدد، لأنه يكفي، لكيلا يبقى كما هو أن تطرح منه إما عدد أو جزء عدد كما كانت الوحدة. وإذا كانت هذه الحجة صحيحة برهننا على نفس النحو، على أننا إذا طرحنا نصف دائرة من دائرة معلومة، فإن الدائرة المعلومة تبقى لأننا لم نطرح أية دائرة منها.

وهكذا فإن أدلة ستيفن تبرهن، علاوة على ذلك، أننا يمكننا أن نعرف العدد بحيث يكون لفظ العدد مناسبا للوحدة، لأن الوحدة وكثرة من الوحدات بينهما من المناسبة حتى أنه قد يدل عليها بنفس الاسم، ولكنهما لا يبرهنان قط على أنه يمكن أن نعرف العدد بحصر هذا اللفظ على كثرة من الوحدات، فلا نضطر كل مرة أن نستثني الوحدة التي تفسر خواصها المناسبة لجميع الأعداد بالإضافة إلى الوحدة.

إلا أن السؤال الثاني الذي يعني أن نعرف ما إذا كانت الوحدة بالنسبة للأعداد كالنقطة بالنسبة للخط المستقيم ليس هو من نفس طبيعة السؤال الأول، وليس نزاعا حول اللفظ، ولكن حول الشيء، لأنه من الخطأ الفادح إطلاقا أن تكون الوحدة بالنسبة للعدد كالنقطة بالنسبة للخط المستقيم. لأن الوحدة المضافة إلى العدد تجعله أكبر في حين أن النقطة المضافة إلى الخط لا تجعله أكبر والوحدة جزء من العدد. أما النقطة فليست هي جزءا من الخط. والوحدة المطروحة من العدد لا تبقى الوحدة كما هي، أما إذا طرحت النقطة من الخط المستقيم، بقى الخط على حاله. وهذا الرجل ستيفن تكثر عنده أشباه هذه النزاعات حول التعاريف الخاصة بالألفاظ، كما يتقد غضبا ليبرهن أن العدد ليس مقدارا منفصلا: وأن تناسب الأعداد هو دائما حسابي، لا هندسي وكل جذر لعدد ما أيا كان هو عدد. مما يبين أنه لم يفهم قط ما هي التعاريف اللفظية. وقد غلط فأخذ تعريفات الألفاظ التي يمكن أن نتنازع حولها على أنها تعريفات الأشياء التي يمكن في بعض الأحيان أن تتنازع فيها بحق.

الفصل السادس

في القواعد التي تخص المسلمات أي القضايا الواضحة والبينة بذاتها

يتفق جميع الناس بأن هناك قضايا واضحة وبديهية بذاتها بحيث لا تحتاج إلى أن نبرهن عليها، وأن جميع مثل هذه القضايا التي لا نبرهن عليها ينبغي أن تكون على هذا النحو تستخدم مبادئ في برهان حقيقي. وذلك أنها لو كانت قليلة اليقين كان من البين أنها لا يمكن أن تكون أساسا لإنتاج كامل اليقين. إلا أن بعض الناس لا يفهمون جيدا فيم يكمن هذا الوضوح، وهذه البداهة للقضايا. ذلك أنه يجب أولا ألا نتخيل بأن قضية ما لا تكون واضحة ويقينية إلا إذا لم يَنْقضها أحد من الناس، وأنها تعتبر مشكوكا فيها أو على الأقل نضطر للبرهنة عليها عندما يوجد من يجحدها. ولو كان الأمر على هذا الحال لم يبق هناك يقين ولا وضوح، لأنه قد وجد فلاسفة قد دَرَبُوا على أن يَشُكُّوا في كل شيء بوجه عام، ومنهم كذلك من زعموا أنه لا توجد أية قضية هي أكثر رجحانا من ضدها وإذن فليست اعتراضات الناس ولا رفضهم هو الذي ينبغي أن يحكم على اليقين والوضوح، لأنه لا يوجد شيء إلا يمكن أن يعترض عليه، ويتنازع فيه، ولا سيما في الكلام، ولكن يجب أن نعتبر في الوضوح ما يبدو كذلك لكل من أرادوا أن يكلفوا أنفسهم عناء النظر في الأمور بانتباه، وقد أَخْلَصُوا النية في أن يقولوا بأنهم تأملوا هذه الأمور داخليا. ولهذا يوجد قول لأرسطو عظيم الدلالة. وهو أن البرهان لا يعني بوجه خاص إلا الكلام الداخلي، لا بالخطاب الخارجي، لأنه لا يوجد برهان لا يمكن أن يجحده شخص عنيد، يلزم نفسه أن يحتج ويعاند بقوله حتى الأشياء التي يقتنع بها داخليا. وهذا استعداد رديء، لا يليق بفكر جيد التمييز، وإن كان صحيحا أن هذا الطبع والمزاج إنما يتعلم غالبا في مدارس الفلسفة مما أدخل عادة اللجاج حول الأشياء، وألا يستسلم فيها قط: إذ النية عندهم من يسارع إلى إيجاد عيوب، ليفر من الهزيمة، في حين أن طباع الإنسان الشريف أن يذعن للحقيقة، حينما يدركها وأن يحبها ولو كانت من فم خصمه. وثانيا فإن هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ممن يعتبرون أن سائر أفكارنا

ناتجة عن الحواس، يتمسكون أيضا بأن كل يقين، وكل وضوح للقضايا إنما يجيء من الحواس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولذلك نجدهم يقولون: (إن هذه المسلمة حتى لو اعتبرت واضحة وبديهية ما أمكن ذلك: مثل أن الكل أكبر من الجزء فلا يصدقها فكرنا) إلا أننا منذ طفولتنا قد لاحظنا بوجه خاص أن كل إنسان هو أكبر من رأسه، وأن كل منزل أكبر من أي غرفة فيه، وكل غابة أكبر من شجرة، وسماء أكبر من نجم فيها.

وهذا التخيل هو أكبر فساداً مما قمنا بالرد عليه ودحضه في القسم الأول، وأعني أن جميع أفكارنا تنشأ عن إحساساتنا، وذلك أننا لو لم نتأكد من هذه الحقيقة: إن الكل أكبر من جزئه إلا من اختلاف الملاحظات التي قمنا بها منذ طفولتنا، لم يكن لنا على وجه الاحتمال أن نتأكد من شيء ما، لأن الاستقراء ليس وسيلة مؤكدة لمعرفة الأشياء، إلا إذا كان الاستقراء تاما. وليس هناك ما هو أكثر اعتيادا من أن تكشف خطأ ما يعتقد حقا في الاستقراء الذي يظهر أكثر عموما، حتى أننا لا نتخيل أن نجد له استثناء أو حالة تكذبه.

وهكذا فإنه منذ سنتين أو ثلاثة لم يكن أحد يشك في أن الماء الموجود في إناء مائل مما جانبه يكون أكثر اتساعا من الجانب الآخر يبقى دائما في المستوى الأعلى من الجانب الأصغر، أكثر منه في الجانب الأكبر؛ لأن الناس تأكدوا من هذه الحالة بكثرة الملاحظات. غير أنه منذ زمان غير بعيد، تبين أن هذا خطأ عندما يكون أحد الجانبين أشد تضييقا، لأن الماء يكون حينئذ أكثر علوا منه في الجانب الآخر. وكل هذا يبين أن الاستقراء وحده لا يعطي اليقين الكامل لأي حقيقة، إلا إن تأكدنا أنه استقراء تام وشامل وهذا محال. ونتيجة لذلك، فإننا لا نتأكد ولو على وجه الاحتمال من هذه المسلمة: وهي أن الكل أكبر من جزئه إذا لم نتأكد من ذلك بكوننا قد رأينا أن إنسانا ما أكبر من رأسه، وأن غابة ما أكبر من شجرة فيها، لأننا سنكون دائما معرضين للشك بأنه قد يجوز أن يوجد كل لم نعرفه. ويكون هذا الكل ليس بأكبر من جزئه.

وإذن فليس عن هذه الملاحظات التي كنا عملناها في طفولتنا حصل أن تعلق بل وتوقف يقين هذه المسلمة بل بالعكس فإنه لا شيء أقدر على أن يبقينا في الخطأ من أن نقف عند هذه الأحكام المسبقة لطفولتنا. فاليقين إنما يتعلق فقط بما للأفكار الواضحة والمتمايزة التي لنا عن الكل وعن الجزء، وما تتضمنه من وضوح، وهو أن الكل أكبر من جزئه، وأن الجزء أصغر من الكل. وكل ما يمكن أن تقوم به هذه الملاحظات المختلفة التي كَوَّناها عن أن الإنسان أكبر من رأسه، وأن منزلا أكبر من بيت فيه، إنما

أعطتنا فرصة لنلتفت إلى معاني الكل والجزء. ولكن من الخطأ القول، إن هذه الملاحظات كانت السبب في حصول اليقين المطلق والجازم الذي لنا عن حقيقة هذه المسلمة كما برهنت على ذلك فيما أظن.

وما قلناه عن هذه المسلمة يصدق على سائر المسلمات الأخرى. وهكذا فإني أعتقد أن يقين وبداهة المعرفة الإنسانية فيما يخص الأشياء الطبيعية يتعلق بهذا المبدأ:

[إن كل ما يوجد متضمنا في الفكرة الواضحة والمتمايزة عن شيء ما يمكن أن يثبت لهذا الشيء على وجه حقيقي].

وهكذا فإن من كون الحيوان متضمنا في فكرة الإنسان يمكن أن أثبت عن الإنسان أنه حيوان: وكذلك فإن من كون أن جميع الأقطار المتساوية متضمنة في فكرة الدائرة ويمكن أن أثبت عن كل دائرة بأن جميع أقطارها متساوية؛ ومن كون أن جميع الزوايا المساوية لقائمتين متضمنة في فكرة المثلث، يمكن أن أثبت ذلك لكل مثلث.

ولا يمكن أن نجادل في هذا المبدأ من دون أن نهدم كل ما هو بديهي في المعرفة الإنسانية وتصحيح المذهب الشكي السخيف عند بيرون. ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم على الأشياء إلا بالأفكار التي لنا عنها، لأنه لا توجد لدينا أية وسيلة لإدراكها إلا ما يوجد منها في فكرنا. وهي لا توجد فيه إلا عن طريق الأفكار نفسها. والحال أن الأحكام التي نكونها عندما نعتبر هذه الأفكار لا تعني الأشياء في ذاتها بل أفكارنا فحسب أعني إذا كنت أرى بوضوح وتمايز أن كل ثلاث زوايا مساوية لقائمتين متضمنا في فكرة المثلث، ولا يحق لي أن أستنتج بأن كل مثلث زواياه الثلاثة مساوية لقائمتين، ولكن لي الحق فقط بأن أفكر أن الأمر على هذا النحو،فمن الواضح أنه ليست لنا معرفة عن أشياء، وإنما عن أفكارنا. ونتيجة لذلك فإننا لا نعرف عن الأشياء إلا ما اقتنعنا أننا نعرفه معرفة يقينية وأننا نعرف، على هذا النحو، مما يبطل بشكل جلي جميع العلوم.

ويجب ألا نخشى أن يوجد أناس يتفقون مع هذه النتيجة وهي أننا لا نعرف شيئا ما إذا كان صحيحا أو فاسداً في ذاته إذ هناك أمور بسيطة وبديهية من نحو: أفكر إذن أنا موجود، والكل أكبر من جزئه، حتى يستحيل أن نشك على نحو جدي، فيما إذا كانت هذه الأمور توجد في ذاتها، ولا ندركها كما هي والسبب في ذلك أننا لا نستطيع أن نشك فيها بدون أن نفكر فيها ولا نستطيع أن نفكر فيها بدون أن نعتقد في صحتها، ونتيجة لذلك لا نستطيع أن نشك فيها. غير أن هذا المبدأ وحده لا يكفي لنحكم ما إذا كان يتعين علينا أن نقبله كمسلة. لأن هناك صفات هي على الحقيقة متضمنة في فكرة

الأشياء التي يمكنها على الأقل بل وينبغي أن نبرهن عليها كتساوي زوايا المثلث لقائمتين وتساوي جميع زوايا الشكل ذي الستة الأضلاع إلى ثمان قوائم. إلا أنه يجب أن ننتبه ما إذا كنا في حاجة لأن نعتبر فكرة شيء ما، انتباها عاديا، حتى نتبين بوضوح أن هذه الصفة توجد فيه أو ما إذا كان من الضروري أن نضيف إليه فكرة أخرى حتى نكتشف تلك الرابطة أو العلاقة. فإذا كنا لا نحتاج إلا أن نعتبر الفكرة، فإن القضية يمكن أن نأخذها على أنها مسلمة، ولا سيما إذا كان هذا الاعتبار لا يتطلب إلا انتباها عاديا مما تقدر عليه جميع العقول العادية. لكن إذا احتجنا إلى فكرة أخرى غير فكرة الشيء ذاته، فهذه قضية تجب البرهنة عليها. وهكذا يمكن أن نعطي هاتين القاعدتين باعتبارهما مسلمتين:

القاعدة الأولى: [عند إرادة أن نبين بأن صفة ما تصدق على قضية معينة، كأن نرى مثلا أنه يصدق على الكل أن يكون أكبر من جزئه، فنحن لا نحتاج إلا أن نعتبر أن فكرتي الموضوع والصفة اعتبارا عاديا بحيث إنه لا يمكن أن نفعل ذلك بدون أن ندرك بأن فكرة الصفة أو المحمول هي في الحقيقة متضمنة في الموضوع وحينئذ يكون لنا الحق أن نأخذ هذه القضية على أنها مسلمة لا تحتاج إلى برهان، لأنها بذاتها لها من البداهة ما يمكن أن يعطيها البرهان، إذ البرهان لا يقوم بشيء إلا أن يبين بأن هذه الصفة تصدق على الموضوع باستخدام فكرة ثالثة تثبت هذه العلاقة، وهو ما حصلنا عليه بدون أية معونة من هذه الفكرة الثالثة].

غير أنه يجب ألا نخلط تفسيرا بسيطا حتى ولو كان له ضرب من الحجة مع برهان حقيقي. ذلك أنه توجد هنا مسلمات تحتاج إلى تفسير حتى يتم فهمها جيدا، وإن كانت لا تحتاج إلى أن يبرهن عليها. والتفسير ليس شيئا آخر غير أن نُعَبِّر بحدود مغايرة تعبيرا يحمل أكثر مما هو متضمن في المسلمة، في حين يقتضي البرهان الحد الأوسط وهو وسيلة جديدة لا تحتوي عليها المسلمة.

القاعدة الثانية: [وعندما لا يكفي اعتبار معاني الموضوع والمحمول في بيان الصفة التي تطابق الموضوع فإن القضية التي تثبت هذه الصفة لا يمكن أن تعد مسلمة، بل ينبغي البرهنة عليها باستخدام معاني أخرى تبين هذه العلاقة، كما نستخدم فكرة الخطوط المتوازنة لبيان أن زوايا المثلث الثلاثة مساوية لقائمتين].

وهاتان القاعدتان لهما من الأهمية أكثر مما نعتقد. ذلك أن من الأخطاء الشائعة عند الناس كونهم لا يستفتون أنفسهم ولا يراجعونها في كل ما يؤكدون أو ينفون بل يقتصرون على الرجوع إلى ما تلقوه سماعا، ولقنوه، أو ما كانوا فكروا فيه بدون أن

يحتاطوا فيما فكروا فيه لو أنهم اعتبروا بانتباه ما يدور في خاطرهم، وقد يتوقفون عند صدى أصوات الكلام أكثر من الوقوف عند الأفكار الحقيقية للكلام. وقد يطمئنون إلى وضوح وبداهة ما الحال فيه أن يتصوره، وقد ينفون الشيء على أنه كذب مع أنه قد يكون من المحال ألا يعتقدوه صحيحا، لو كلفوا أنفسهم عناء التفكير فيه جيدا. مثلا إن من يدعون في قطعة من الخشب، أنه علاوة على أجزائها وصنعها وشكلها وحركتها أو سكونها، والمسام التي توجد في هذه الأجزاء، قد توجد أيضا صورة جوهرية متمايزة عن كل ذلك، أقول إن من يدعون هذا يعتقدون أنهم لا يقولون إلا اليقين المؤكد، ومع ذلك فإنهم يقولون شيئا لا يفهمونه هم أنفسهم ولا غيرهم: إنه شيء لن يفهم قط.

وعلى خلاف ذلك إذا أردنا أن نفسر لهم معلولات الطبيعة بواسطة الأجزاء غير المحسوسة مما تتركب منه الأجسام وبواسطة الأوضاع المختلفة لهذه الأجزاء، وضروب ترتيبها ومقدارها وسكونها وحركتها وبواسطة المسام التي توجد في هذه الأجزاء، وهذه مسام تعتبر مجازا وممرا ينفتح على مواد أخرى أو ينغلق، فإنهم عند هذا التفسير، يعتقدون أننا نقدم لهم خرافات، مع أننا لا نقول لهم إلا ما يفهمونه بكامل السهولة. وحتى لو كان فكرهم معوجا غريب الأطوار فإن السهولة التي بها يتصورون الأمور تحملهم على الاعتقاد بأن العلل الحقيقية لمعلولات الطبيعة ليست هي الفاعلة، وإنما العلل البعيدة والشديدة الخفاء حتى أنهم يكونون أكثر استعدادا لأن يصدقوا من يفسر لهم هذه العلل وبواسطة مبادئ لا يفهمونها، أكثر من تصديقهم لمن لا يستخدم إلا مبادئ يفهمونها.

والغريب في الأمر أننا عندما نتحدث لهم عن أجزاء غير محسوسة فإنهم يظنون أن لهم الحق أن يرفضوها، لأننا لا يمكننا أن نجعلهم يرونها أو يلمسونها. ذلك أنهم يكتفون بالصور الجوهرية من الثقل، وقوة الجذب، وهذه ليست مما يمكن أن يرى ويلمس فقط، ولكن لا يمكن أن تتصور قط.

الفصل السابع

في بعض المسلمات المهمة ويمكن أن تستخدم مبادىء لحقائق عظيمة

يتفق جميع الناس أنه من الأهمية بمكان أن تحصل لنا في فكرنا مسلمات كثيرة، ومبادئ، عندما تكون واضحة ومتمايزة، لا يرقى إليها الشك، أمكننا أن نستخدمها أساسا لمعرفة أشياء شديدة الخفاء. إلا أن من يقدمون لنا في العادة مثل هذه المسلمات قلما يفطنون إلى أنها قليلة الفائدة ولا جدوى في معرفتها، لأن ما سموه بالمبدأ الأول للمعرفة من نحو [إنه من المحال أن يوجد الشيء وألا يوجد في ذات الوقت...] هو في الحقيقة مبدأ واضح ويقيني، إلا أني لا أرى فيه ما يفيد حتى يعطينا معرفة ما. وكذلك فإني أبتدئ بما كنت قد فسرته.

المسلمة الأولى: إن كل ما هو متضمن في فكرة واضحة ومتمايزة عن شيء ما يمكن أن نثبته على وجه حقيقي.

المسلمة الثانية: إن الوجود حتى لو كان على وجه الإمكان، يحصل متضمنا في فكرة كل ما ندركه إدراكا واضحا ومتمايزا. ذلك أنه حالما يكون شيء ما مدركا على نحو واضح لا يمكننا أن ننظر إليه إلا على أنه ممكن الوجود. لأن التناقض الذي يوجد في أفكارنا هو الذي يجعلنا نعتقد أن شيئا ما لا يمكن أن يوجد. والحال أنه لا يمكن أن يوجد تناقض في فكرة ما إذا كانت واضحة ومتمايزة.

المسلمة الثالثة: إن العدم لا يمكن أن يكون علة لأي شيء.

ويترتب عن هذه المسلمة مسلمات أخرى يمكن أن نسميها لواحق كما يلي:

المسلمة الرابعة أو اللازمة اللاحقة الأولى للمسلمة الثالثة

إنه لا شيء ولا كمال لأمر موجود في الحال الراهن يمكن أن يحصل له العدم أو يحصل له شيء غير موجود لعلة وجوده.

المسلمة الخامسة أو اللاحقة الثانية للمسلمة الثالثة:

كل حقيقة أو كمال يوجد في شيء ما إنما يحصل على وجه صوري أو على وجه تام في علته الأولى والكلية.

المسلمة السادسة أو اللاحقة الثالثة للمسلمة الثالثة:

لا واحد من الأجسام يمكنه أن يتحرك من تلقاء ذاته على معنى أن يعطي لنفسه حركة ليست له.

وهذا المبدأ واضح على نحو طبيعي، حتى أنه هو الذي أدخل الصور الجوهرية والكيفيات الحقيقية للثقل والخفة. ذلك أن الفلاسفة من ناحية أولى، لما رأوا أنه يستحيل أن يكون ما يجب أن يتحرك يحرك ذاته بذاته، وقد اعتقدوا خطأ من ناحية ثانية أنه لا يوجد شيء خارج حجر ما يدفع إلى أسفل حجرا يسقط. وقد اضطروا أن يميزوا أمرين في الحجر، المادة التي تقبل الحركة، والصورة الجوهرية المتيحة لعرض الثقل الذي يعطيه إياها، بدون اعتبار أن يقعوا في المحذور الذي فروا منه، وهو ما إذا كانت الصورة ذاتها مادية أي مادة حقيقية أو إذا لم تكن مادية، فإنه ينبغي أن تكون جوهرا يجعله متمايزا عنها، مما كان محالا عليهم أن يتصوره بوضوح. إلا أن يتصوروا الجوهر روحا أي جوهرا يفكر باعتباره صورة للإنسان لا صورة لسائر الأجسام الأخرى.

المسلمة السابعة أو النتيجة اللازمة الرابعة عن المسلمة الثالثة:

لا شيء من الأجسام يمكنه أن يحرك جسما آخر إذا لم يكن هو ذاته متحركا. لأنه إذا كان جسم ما ساكنا ولم يستطع أن يحرك ذاته فبأن لا يحرك جسما آخر أولي.

المسلمة الثامنة:

يجب ألا ننفي ما هو واضح ومتمايز بحجة أننا لا نفهم ما هو غامض وملتبس.

المسلمة التاسعة:

إنه من طبيعة العقل المحدود المتناهي ألا يفهم ما لا يتناهى .

المسلمة العاشرة:

إن شهادة الإنسان الفائق القوى، الحكيم، الفاضل الخالص الصدق ينبغي أن يكون لها من قوة الإقناع لعقلنا ما هو أكثر من الأسباب الملزمة. لأننا سنكون أكثر ضمانا بشهادته من الاعتماد على عقل مستنير لعله يخطئ في حين أن الخالص الصدق لا ينخدع، ونحن نتأكد من أننا لا ننخدع في الأمور الواضحة.

وهذه المسلمات الثلاثة الأخيرة هي أساس الإيمان مما ستتحدث عنه فيما يلي:

المسلمة الحادية عشرة:

إن الحوادث التي تصدقها حواسنا بسهولة، وقد شهد لها عدد كبير من الناس في مختلف العصور، وعند الأمم المتعددة، المتباينة المصالح باعتبار أنهم يتحدثون عنها وكأنهم شاهدوها بأنفسهم، ولا يمكن أن يجمعوا على التواطئ على الكذب، هي حوادث ينبغي أن تعتبر ثابتة لا يمكن الشك فيها، وكأننا رأيناها بأعيننا.

وهذا هو أساس جل معارفنا، ونعلم عن هذا الطريق أكثر مما نعلمه باجتهادنا.

الفصل الثامن

القواعد التي تهم البراهين

إن كل برهان يتطلب أمرين: أحدهما أنه لا يوجد في مادته إلا ما هو يقيني، ولا شك فيه، وثانيهما أنه لا يوجد فيه خلل في صورة الحجة. ويتوفر هذان الأمران إذا نحن راعينا القاعدتين اللتين وضعناهما:

ذلك أنه لا يوجد في مادة البرهان إلا ما هو يقيني وحقيقي إذا كانت جميع القضايا التي نتقدم بها لغرض إقامة الحجج هي:

- إما تعاريف الألفاظ التي ينبغي أن نشرحها، أو قد شرحت وهي ألفاظ لما كانت قائمة على التواطؤ والاعتباط فلا يمكن الاعتراض عليها.
- وإما مسلمات وقع قبولها والاتفاق عليها، وكان ينبغي ألا نفترضها لو لم تكن واضحة ومتمايزة بذاتها حسب القاعدة الثالثة.
- وإما قضايا سبق البرهان عليها، ومن ثم صارت واضحة ومتمايزة تبعا للبرهان الذي ألفناه بصددها.
- وإما بناء أو تركيب الشيء ذاته مما نشتغل به، عندما يتعلق الأمر بإجراء عمل ما، وهذا ينبغي ألا يشك فيه كما لا نشك في الباقي، لأن هذا التركيب قد أظهر أن البرهنة عليه ممكنة لو حام حوله شك ما.

ومن الواضح إذن أننا لو راعينا القاعدة الأولى، فإننا لا نقدم أية قضية لا تكون واضحة ومتمايزة. وكذلك يسهل أن نبين أننا لم نركب خطأ ما بصدد صورة الدليل أو الحجة إذا راعينا القاعدة الثانية، وهي ألا نتعسف قط فننخدع باشتراك الحدود، ومن ثم نعجز أن نستبدل بها ذهنيا التعاريف التي تقيدها وتشرحها، لأنه إذا حصل أن أخطأنا في قواعد القياسات، فإنما كان ذلك لأننا ذهلنا في بيان وإيضاح حد مشترك، وقد أخذنا بمعنى ما في إحدى القضايا ثم أخذناه بمعنى آخر في نفس القضايا. وهذا ما يحدث أساسا في الحد الأوسط لقياس ما إذا أخذ بمعنيين مختلفين في القضيتين

الأوليتين، مما هو خطأ شائع في الأدلة الفاسدة. والحال أنه يمكن أن نتجنب هذا الخطأ إذا راعينا القاعدة الثانية.

وهذا لا يعني أنه لا توجد مساوئ أخرى لفساد الدليل، غير الذي يجيء من اشتراك الحدود، إذ يكاد يكون من المحال ألا يقع الإنسان في الخطأ، وخاصة في المواد النظرية بالنسبة لعقل عادي وله قليل من نور الحصافة والبصيرة. وهكذا لا يجدي نفعا في أن ننبه الإنسان في أن يتخذ الاحتياطات اللازمة، وأن نعطيه من القواعد الكثيرة، إذ يكون هذا مضرا، لأن تطبيق القواعد إذا كانت فضلة، يمكن أن تصرف الذهن، وتشغل الانتباه الذي يجب أن يحصل على الضروري منها. وأيضا فنحن لم نر أن علماء الهندسة يكلفون أنفسهم عناء الاشتغال بصورة الدليل، كما أنهم لا يبالون أن تطابق قواعد المنطق ما يقومون به دون أن يخلوا بشيء منها، لأن علمهم يتم على نحو طبيعي ولا حاجة بهم لدارستها.

وهناك أيضا ملاحظة يجب التنبيه عليها تخص القضايا التي تلزم البرهنة عليها. ذلك أنه يجب ألا نضع في عداد القضايا تلك التي يمكن أن يقع عليها البرهان بواسطة تطبيق قاعدة الوضوح والتمايز في كل قضية بديهية. إذ لو كان ذلك صحيحا لم تكد توجد مسلمة تحتاج إلى البرهان، لأنها قد حصلت على ذلك بما أخذناه أساسا بالنسبة لكل بداهة وهو قولنا:

[إن كل ما نراه متضمنا بوضوح في فكرة واضحة متمايزة يمكن أن نثبته على أنه حقيقي ويقيني. ويمكن أن نقول كذلك إن ما نراه متضمنا بوضوح في فكرة واضحة يمكن أن نتنبه على أنه حقيقي ويقيني].

لكننا نرى بوضوح أن الفكرة الواضحة والمتمايزة التي لنا عن معنى الكل تتضمن كونه أكبر من جزئه.

وإذن يمكن أن نثبت عن يقين أن الكل أكبر من جزئه، غير أن هذا الدليل، وإن كان جيدا فهو ليس ضروريا، لأن فكرنا يتمم هذه الكبرى دون أن يفتقر إلى أن يلتفت إليها التفاتا مخصوصا. وهكذا نرى بوضوح وبداهة أن الكل أكبر من جزئه دون أن نتأمل من أين جاءته هذه البداهة. وأمران مختلفان: أن نعرف شيئا على وجه بديهي، وأن نعلم من أين أتتنا هذه البداهة.

الفصل التاسع

في بعض الأغاليط التي تقع عادة في منهاج علماء الهندسة

كنا قد رأينا في منهاج علماء الهندسة ما يمتاز به من مزية، مما كنا أرجعناه إلى خمس قواعد يلزم أن تحصل لنا في فكرنا، ويجب أن نعترف أنه لا شيء أروع إثارة للإعجاب من أن يكتشف الإنسان أمورا كثيرة، شديدة الخفاء، وأن نبرهن عليها بأسباب متينة لا يمكن أن يقدح فيها، مستخدمين في ذلك قليلا من القواعد.

وعلماء الهندسة من بين جميع الفلاسفة هم الذين وحدهم حصل لهم الفضل في أن طردوا من مدارسهم، وألغوا من كتبهم كل احتجاج فارغ ومناقشات عقيمة.

غير أننا إذا أردنا أن نحكم على الأمور بدون تحيز، إذ كنا لا نستطيع أن نعريهم من المجد باعتبار أنهم اتبعوا سبيلا أكثر ضمانا مما اتبعه غيرهم في البحث عن الحقيقة لقلنا إنه لا يمكن أن ننفي بأنهم قد وقعوا في الأخطاء التي لم تزلهم عن هدفهم؛ لكنهم لم ينجحوا في تصحيحها بالطريق الأقوم والأسهل، وهذا ما سأبينه مستخرجا من أوقليد الأمثلة عن هذه العيوب.

العيب الأول:

[من ذلك أنهم حرصوا على اليقين أكثر من عنايتهم بالحرص على البداهة، وحاولوا إقناع الفكر أكثر من أن ينيروا له الطريق]

وقد يحمد لعلماء الهندسة أنهم لا يقدمون على شيء إلا إذا كان مقنعا، لكن يشبه أنهم لم ينتبهوا أنه لا يكفي لتحصيل علم خالص ببعض الحقائق أن نقتنع بأن هذا الشيء حقيقي وصحيح ما لم نتعمق فضلا عن ذلك، الأسباب المأخوذة من طبيعة الشيء ذاته ولم كان هو حقا. لأنه وحتى نصل إلى هذا الحال، لم يكن فكرنا قد استوفى قناعته، فلا يزال يبحث عن معرفة لم تكن له، مما هو علامة على أنه لم

يحصل بعد على علم حقيقي. ويجوز أن نقول إن هذا الخطأ يكاد يكون مصدرا لسائر الأخطاء الأخرى التي سنلاحظها. ولهذا ليس من الضروري أن نفسرها مزيد تفسير لأننا سنقوم بذلك فيما بعد.

العيب الثاني:

[البرهنة على أشياء لا تحتاج إلى إقامة الأدلة عليها]

يتفق علماء الهندسة على أنه لا ينبغي أن نتوقف لغاية أن نبرهن على ما هو واضح: غير أن هذا المبدأ لا يلتزمون به دائما، لأنهم لما كانوا حريصين على أن يقنعوا الفكر أكثر من أن يضيئوا له الطريق كما ألمعنا إلى ذلك، فهم يعتقدون أنهم سيقنعونه على نحو أمثل متى وجدوا دليلا حتى عن الأشياء البينة البداهة، بحيث لو اقترحت مجردة، وتركت إلى تأمل الفكر لعرفها ببداهته. وهذا ما دفع أوقليد أن يبرهن على أن ضلعي مثلث مأخوذين معا يكونان أكبر ضلع واحد، مما يعني أنه أقصر طول يمكن أن يوجد بين نقطتين وهو مقياس طبيعي لمسافة منطلقة من نقطة لأخرى، مما لا يمكن أن تكون عليه المسافة لو لم تكن أقصر من جميع الخطوط التي يمكن أن نمدها من نقطة لأخرى.

وهذا أيضا ما حمله على ألا يجعل من قوله «لنا أن نمد خطا مساويا لخط معلوم» مطلبا مسلما به، وإنما مسألة يجب أن يبرهن عليها، مع أن هذا المبدأ الذي صرح به سهل بسيط، بل أسهل ما يمكن أن يتصور من رسم دائرة لها شعاع معلوم.

وإنما دخل عليه الخطأ، بدون شك، من كونه لم يعتبر أن كل يقين وبداهة لمعارفنا فيما يخص العلوم الطبيعية إنما مصدره هذا المبدأ:

إن كل ما هو متضمن من فكرة واضحة ومتمايزة يمكن أن نقبله وأن نثبته على وجه اليقين. ويترتب عن ذلك أننا إذا لم نحتج أن نعرف بأن صفة منطوية في فكرة، إلا إلى مجرد اعتبار الفكرة، بدون أن نخلطها بشيء آخر. فهذا شيء واضح متمايز مما ذكرنا آنفا.

وإني أعرف أن هناك صفات يمكن أن تدرك بسهولة أكثر مما تدرك به أخرى. إلا أني أعتقد أنه يكفي أن تدرك تلك الصفات مع قليل من الانتباه، وأنه لا أحد من الناس، صحيح الفكر يمكن أن يشك فيها على نحو ما، حتى نرى القضايا تستخرج هكذا بمجرد اعتبار الأفكار والمعاني، وكأنها مبادئ لا تحتاج إلى أدلة إلا ما كان من شرح، وكلام قليل. وهكذا فإني أزعم أننا لا نلتفت إلا التفاتا بسيطا لفكرة الخط

المستقيم حتى ندرك أن وضعه لا يتوقف على نقطتين فحسب (مما جعله أوقليد أحد مسلماته ومطالبه)، وإنما نفهم كذلك بدون صعوبة أنه إذا قطع خط مستقيم خطأ آخر، وحصل منه نقطتان في المستوى القاطع، بحيث تكون كل واحدة منهما متساوية البعد إلى المقطوع، فإنه لا يمكن أن توجد نقطة أخرى في المستوى القاطع تكون أيضا متساوية البعد لتينيك النقطتين من المقطوع. ومن يرى أنه من السهل أن نحكم بأنه إذا وقع خط مستقيم عموديا آخر بدون استخدام زاوية ولا مثلث مما لا يمكن أن يعالج إلا بعد إثبات كبير من الأمور، فإنه لا يمكنه البرهنة عليه إلا بالمتعامدات.

ويجب أن نلاحظ كذلك أن المهرة من علماء الهندسة قد يستعملون كمبادئ، قضايا أقل وضوحا مما سبقها من القضايا كما أثبت أرشميد أجمل براهينه على هذه المسألة [إذا كان لخطين مستقيمين على نفس المستوى نهايات مشتركة، وكان أحدهما محدبا والآخر مقعرا واتجها إلى نفس الجهة فالذي منهما يوجد محتوى يكون أصغر من الذي يحتويه.]

وأعترف أن هذا العيب في البرهنة على ما لا يحتاج إلى برهان لا يظهر كثيرا، وليس هو أيضا عيبا في حد ذاته، وإنما يصير عيبا كبيرا في نتائجه، لأنه من هنا ينشأ في العادة ما يشبه قلب النظام الطبيعي مما سنتحدث عنه فيما يلي.. وهذا الشوق إلى البرهنة على كل ما ينبغي أن يفترض واضحا وبديهيا بذاته قد اضطر في غالب الأحوال علماء الهندسة أن يعالجوا أمورا لتستخدم في الاستدلال على ما لا ينبغي أن يبرهن عليه، وهي أمور كان يجب ألا تعالج إلا حسب الترتيب الطبيعي.

العيب الثالث: البراهين عن طريق الرد إلى الخلف

وهذه الأنواع من البراهين التي تبين أن شيئا ما هو على هذا النحو، لا عن طريق مبادئه، بل عن الخلف الذي يلزم عنه، إذا كان على غير ما هو عليه، إنما توجد على نحو معتاد، عند أوقليد غير أنه من الواضح أنها يمكن أن تقنع الفكر، ولكنها لا ترشده ولا تنير له الطريق، والإيضاح هو أساس ثمرة العلم. ذلك أن فكرنا لا يقتنع إذا عرف بأن الشيء موجود فقط، ولكن يقتنع إذا عرف لم ذلك الشيء هو موجود. وهذا مما لا يمكن أن يتعلم عن طريق البرهان الذي يرد إلى المحال.

وليس أن هذه البراهين مطرحة بتاتا، إذ يمكن في بعض الأحيان أن تستخدم في البرهنة على السوالب التي قد لا تكون إلا نتائج لقضايا أخرى أو هي واضحة بذاتها أو مبرهنة بطريق آخر من قبل. وحينئذ، فإن هذا النوع من البرهان الذي يستعمل الرد إلى الخلف يقوم بالأولى في الشرح لا في إعطاء برهان جديد.

وأخيرا فإن هذه البراهين لا تقبل إلا متى لم يمكن أن نعطي أخرى بدلها، وأنه من الخطأ أن نستخدمها لنبرهن على ما يمكن أن نستدل عليه بنحو إيجابي. والحال أن هناك قضايا عند أوقليد لا تبرهن إلا بهذا الطريق، ويمكن أن تبرهن على نحو آخر بدون صعوبة.

العيب الرابع: البراهين المستخرجة بطرق بعيدة.

وهذا العيب شائع بين علماء الهندسة فإن هؤلاء لا يكلفون أنفسهم عناء أن يبحثوا عن المصدر الذي أخذت منه الأدلة مما يوردونه، والشرط الوحيد هو أن تكون مقنعة. غير أن هذا ليس إلا البرهنة على أمور من وجه ناقص أكثر من البرهنة عليها من طريقة أو طرق غريبة بحيث لا تتعلق بطبيعتها.

وهذا ما يمكن أن نفهمه بأمثلة: فلقد برهن أوقليد في المقالة الأولى، القضية الخامسة. على أنه في المثلثات المتساوية الساقين تكون الزاويتان اللتان على القاعدة متساويتين فيما بينهما، وإذا مد الضلعان المتساويان كانت الزاويتان اللتان تحت القاعدة متساويتين أيضا فيما بينهما.

ولكن هل يصدق أن شيئا هو من السهولة أن نبرهن على تساوي هذه الزوايا حتى يحتاج إلى افتعال برهنة عليه وكأنه من السخف أن نتصور بأن هذا التساوي يتعلق بهذه المثلثات الغريبة، في حين أننا لو اتبعنا الترتيب الحقيقي لوجدنا طرقا كثيرة سهلة وقصيرة وطبيعية للبرهنة على هذا التساوي ذاته.

وكذلك الحال في المسألة أو القضية السابعة والأربعين من المقالة الأولى من كتاب العناصر، إذ برهن أوقليد على هذا المطلوب.

[في المثلثات القائمة الزاوية يكون مربع الوتر للزاوية القائمة مساويا لمربعات الأضلاع التي تحيط بالزاوية القائمة]. وهذه المسألة أكثر مسائل أوقليد المعتبرة إلا أنه من الواضح أن الطريقة التي تمت بها البرهنة عليها لم تكن طبيعية، لأن تساوي هذه المربعات لا يتعلق بتساوي المثلثات التي نأخذها بواسطة هذا البرهان، وإنما بتناسب المستقيمات التي يسهل البرهنة عليها بدون أن نستخدم أي مستقيم آخر غير المستقيم العمودي على رأس الزاوية القائمة على القاعدة.

وكتاب أوقليد ملئ بمثل هذه البراهين التي تؤدى عن طرق غريبة.

العيب الخامس: عدم العناية بالترتيب الحقيقي للطبيعة.

وهذا أكبر عيب نجده عند علماء الهندسة. فلقد تخيلوا أنه لا يكاد يوجد أي نظام

أو ترتيب يلزم الوقوف عنده إلا ما كان من القضايا الأولى التي تستخدم في البرهنة على ما يتبعها من قضايا أخرى. وهكذا فإن هؤلاء العلماء لما لم يكلفوا أنفسهم عناء الوقوف عند قواعد المنهج الحقيقي الذي يلزم بأن نبتدئ دائما بالأمور الأكثر بساطة والأعم للوصول إلى الأمور المركبة والأكثر خصوصية، فإنهم يخلطون الأمور ويعالجونها على غير نظام، فيأخذونها على اختلاطها: الخطوط، والسطوح، والمثلثات والمربعات، فيبرهنون بالأشكال على خواص الخطوط البسيطة، ويقلبون ما لا يتناهى من الخواص مما يشوه هذا العلم الجميل. ويعج كتاب العناصر بمثل هذه العيوب. فبعد أن يعالج أوقليد الامتداد في المقالات الأربعة الأولى تطرق بوجه عام إلى القضايا من كل نوع من المقادير في المقالة الخامسة ثم استأنف الامتداد. في السادسة ثم عالج الأعداد في السابعة والثامنة والتاسعة، ثم رجع في العاشرة ليتحدث عن الامتداد وهذا هو الاختلاط العام. ولكن هناك حيثيات أخرى مخصوصة يمتلئ بها كتابه فهو قد ابتدأ المقالة الأولى بإنشاء مثلث متساوي الأضلاع، ثم بعد الحديث عن اثنين وعشرين مسألة، ليعطي وسيلة عامة ننشئ بها مثلثات من ثلاثة خطوط مستقيمة معلومة بشرط أن يكون اثنان منها أكبر من واحد، مما يؤدي إلى إنشاء مخصوص لمثلث متساوي الأضلاع منشئ على مستقيم معلوم.

وهو لم يبرهن غلى شيء من المستقيمات المتعامدة والمتوازية إلا عن طريق المثلثات. فخلط أبعاد السطوح ببعد المستقيات. وقد برهن في المقالة الأولى على المسألة السادسة عشرة: [كل مثلث أخرج أحد أضلاعه، فالزاوية الخارجية تكون أعظم من كل واحدة من مقابلتيها الداخليتين]. ثم اضطر بعد ستة عشرة مسألة أخرى أن يبرهن بأن الزاوية الخارجية مساوية للمتقابلتين. ونحتاج أن ننقل كتاب أوقليد كله حتى نعطي لسائر الأمثلة على هذا الخلط والتشويش.

العيب السادس: عدم استخدام القسمة وضروب التصنيف

وهذا أيضا عيب آخر في منهاج علماء الهندسة، وهو كونهم لا يستخدمون ضروب القسمة والتصنيف. وهذا لا يعني أنهم لا يلحظون جميع الأنواع والأجناس التي يعالجونها، لكنهم عندما يعرفون الحدود مجردة، ويضعون التعاريف تبعا لذلك، لا يلحظون بأن الجنس له أنواع كثيرة، ولا يمكن أن يكون له إلا تلك الأنواع. لأن الفكرة العامة للجنس لا يمكن أن تستوفي إلا فصولا محددة، مما يلقى كثيرا من النور لفهم طبيعة الجنس والأنواع.

مثلا فنحن نجد في المقالة الأولى لأوقليد تعاريف لسائر أنواع المثلثات. ولكن من

لا يشك أنه من الوضوح الزائد أن نقول: إن المثلث يمكن أن ينقسم حسب أضلاعه أو حسب زواياه لأن الأضلاع تكون:

إما ـ كلها متساوية ونسمي حينئذ المثلث المتساوي الأضلاع

ـ يكون اثنان منها متساويين: ويسمى المثلث المتساوي الساقين

ـ تكون ثلاثتها غير متساوية. ويسمى المثلث مختلف الأضلاع وتكون الزوايا:

إما ـ ثلاثتها حاد ويسمى المثلث الحاد الزاوية

ـ وقد تكون اثنتان حادتين وتكون الثالثة:

إما ـ قائمة ويسمى المثلث قائم الزاوية

ـ منفرجة ويسمى منفرج الزاوية

وكان من الأفضل ألا يعطي هذه القسمة للمثلث إلا بعد أن يفسر ويبرهن على جميع خواص المثلث بوجه عام حيث نتعلم أنه من الضروري أن تكون زاويتان من المثلث على الأقل حادثين، لأن الزوايا الثلاثة مجتمعة لا يمكن أن تكون أكبر من قائمتين.

ويصنف هذا العيب في سوء الترتيب الذي لا يمكن أن نتطرق إليه، ولا أن نعرف الأنواع إلا بعد أن نعرف الجنس ولا سيما عندما تكون هناك أمور كثيرة ينبغي أن نقولها عن الجنس الذي يمكن أن يفسر بدون أن نضطر إلى الحديث عن الأنواع.

الفصل العاشر

الرد على ما يقوله علماء الهندسة في هذا الموضوع

هناك من علماء الهندسة من يعتقدون أن بإمكانهم أن يبرروا هذه العيوب والمآخذ ويقولون إن ما ذكرته من عيوب لا تعينهم، ويكفيهم أنهم لا يقولون شيئا إلا قدموا عنه البرهان على نحو مقنع، ومن ثم تأكدوا أنهم عثروا على الحقيقة، وهي وكدهم وغرضهم الوحيد.

وقد أقر بعضهم أن هذه العيوب ليست بذات قيمة حتى نضطر إلى أن نتعرف عليها، وأنه من بين سائر العلوم الإنسانية لا يوجد ما عولج منها على أحسن وجه، مثل العلوم التي تندرج تحت الاسم العام للرياضات: غير أننا نزعم أنه يمكن أن نضيف إليها ما يجعلها أكثر كمالا. وإن كان الأمر الأساسي الذي يجب أن يعتبر فيها هو أنه لا يمكن أن نقدم فيها إلا ما هو حقيقي. ونود أن يلتفت إليها على نحو طبيعي لكونها تدخل الحقيقة إلى الفكر.

ومهما قيل فإنها لا تهتم بالترتيب الطبيعي الحقيقي ولا تبرهن بالطرق الطبيعية بل بالطرق البعيدة الملتوية بشرط أن تؤدي ما تدعيه على وجه صحيح، وهو الإقناع، ومن ثم لا يمكنها أن تغير فكرنا، ولا أن تعمل على أن تكون لنا معرفة أكثر وضوحا، وكمالا من الأمور التي نعرفها بعللها الحقيقية ومبادئها الصحيحة؛ لأن الأمور التي لا تبرهن إلا عن طريق مائلة وملتوية وغريبة، تكون أقل وضوحا.

ومما لا شك فيه أننا نتعلم بسهولة كبيرة، ونحصل ما نتعلمه على أفضل وجه عن طريق الترتيب والنظام، لأن المعاني والأفكار التي يوجد لها تسلسل طبيعي تتسق جيدا في ذاكرتنا، ويثير بعضها بعضا بكامل السهولة والنشاط. وقد يجوز أن نقول إن ما نعرفه مرة واحدة لكوننا فهمنا سببه الحقيقي لا يمكن أن نحصله عن طريق الذاكرة، وإنما عن طريق الحكم، وما نعرفه عن طريق الحكم يصير خاصة لنا حتى أنه لا يمكننا أن ننساه، في حين أن ما لا نعرفه إلا عن طريق البراهين التي لا تنبني على أسباب طبيعية ينسخ بسهولة وننساه، ويصعب أن يقتنص من ذاكرتنا لأن فكرنا لا يقدم لنا طريقا إلى إيجاده.

وإذن يجب أن نتفق على أنه من الأفضل أن نحافظ على هذا الترتيب على أن نهمله بالمرة. وكل ما يمكن أن يقوله بعض الأشخاص المنصفين هو أنه يجب أن نهمل مساوئ طفيفة عندما لا يمكن أن نتجنبها إلا وقعنا في أسوأ منها، وهكذا فإنه من المساوئ الطفيفة ألا نراعي الترتيب دائما. ولكن من الأفضل ألا نراعيه قط على أن نفشل في البرهنة على كل ما نتقدم به، برهانا حاسما، فنتعرض إلى بعض الأخطاء، والوقوع في المغالطات. فنبحث عن بعض الأدلة التي من الممكن أن تكون طبيعية ولكنها لا تقنع ولا تخلو من انتحال الخداع.

وهذا الرد معقول جدا. واعترف أنه يجب أن نفضل اليقين في كل الأمور على ألا ننخدع قط. وأنه يجب أن نهمل الترتيب الحقيقي إذا لم يمكن أن نتبعه بدون أن نفقد كثيرا من قوة البراهين، وأن نتعرض للأخطاء. ولكني لا أتفق أنه من المحال أن نحتفظ بالأمرين جميعا. وأتصور أنني أستطيع أن أستخدم كتاب «العناصر» حيث يكون كل شيء فيها معالجا تبعا للترتيب الطبيعي، وتبرهن فيها القضايا بطرق بسيطة وطبيعية برهانا وضاحا: [وهذا ما تم إنجازه ومنذ زمان قريب، في العناصر الجديدة للهندسة، وبخاصة في الطبعة التي ظهرت حديثا].

الفصل الحادي عشر

منهاج العلوم وقد رد إلى ثمان قواعد أساسية

وقد يمكن أن نستخلص من كل ما قلناه أنه لكي يكون منهاج أكمل من المنهاج الذي يجري استخدامه عند علماء الهندسة يتعين أن نضيف قاعدتين أو ثلاثة إلى القواعد التي اقترحناها في الفصل الثاني من هذا القسم: وقد يجوز أن نرد كل هذه القواعد إلى ثمانية تختص الأوليتان منها بالمعاني، وترتدان إلى القسم الأول من هذا المنطق.

وتختص الثالثة والرابعة في المسلمات وترتدان إلى القسم الثاني، أما الخامسة والسادسة فتتعلقان بالاستدلالات، وترتدان إلى القسم الثالث. وتتعلق الأخيرتان بالترتيب وترجعان إلى القسم الرابع.

القاعدتان المتعلقتان بالتعريفات:

1) ينبغي ألا نترك حدا من الحدود غامضا أو مشتركا بدون أن نعرفه

2) ألا نستعمل في التعريفات إلا الحدود المعروفة أو التي سبق شرحها

القاعدتان المتعلقتان بالمسلمات:

3) ألا تقبل في المسلمات إلا الأمور الخالصة البداهة

4) وتقبل في البداهة ما لا يحتاج إلا إلى قليل من الانتباه حتى يعرف حق المعرفة.

القاعدتان المتعلقتان بالبراهين:

5) يجب أن نبرهن على جميع القضايا التي يعتريها الغموض ولا نستعمل في البرهنة عليها إلا التعاريف التي سبقت أو المسلمات التي وقع التسليم بها أو القضايا التي سبق البرهان عليها.

6) يجب عدم التعسف في استعمال ما غمض من الحدود مما لا نعجز أن نعوض عنه ذهنيا من التعريفات التي تقيدها أو تفسرها.

قاعدتا المنهاج:

7) يجب أن نعالج الأشياء في ترتيبها الطبيعي ما أمكن ذلك مبتدئين بالأعم منها والأشد بساطة قبل أن ننتقل إلى الأنواع الخاصة.

8) وأن نقسم، ما أمكن ذلك، كل جنس إلى جميع أنواعه كما نقسم الكل إلى جميع أجزائه، وكل صعوبة إلى سائر حالاتها.

وقد أضفت إلى هاتين القاعدتين العبارة «ما أمكن ذلك» لأنه قد تصادفنا أحوالا لا يمكن أن نراعيها بدقة، وقد نتخلى عنها إما لسبب قصور فكرنا الإنساني وإما بسبب اعتبارات نضطر إليها في كل علم على حدة. من ذلك أنه يمكن أن نعالج في غالب الأحوال نوعا بدون أن نتناول فيه كل ما ينتمي إلى جنسه، كما نعالج الدائرة في الهندسة العامة بدون أن نقول بوجه مخصوص شيئا عن الخط المنحني الذي هو جنسها، ونكتفي بالتعريف فقط، كذلك لا نستطيع أن نفسر كل ما يمكن أن نقوله عن جنس ما لأن ذلك يفضي إلى التطويل في معظم الأحوال. ويكفي أن نقول عنه ما أردنا أن نأخذ منه قبل أن ننتقل إلى أنواعه.

ولكني أعتقد أن كل علم لا يمكن أن يعالج على نحو تام إلا بمراعاة هاتين القاعدتين الأخيرتين أكثر مما نراعي الأخرى. ويجب أن نقرر ألا نعفي أنفسنا من هذه القواعد إلا لضرورة أو لمنفعة عظيمة.

الفصل الثاني عشر

فيما نعرفه عن طريق الإيمان:
إنسانيًا كان أم إلهيا

إن كل ما عرضناه حتى الآن إنما يختص بالعلوم الإنسانية من حيث هي علوم إنسانية، وبأصناف المعرفة المؤسسة على بداهة العقل. ولكن قبل أن نختم منطقنا هذا، فإنه يحسن أن نتحدث عن نوع آخر من المعرفة التي قد تكون لنا في غالب الأحوال، وهي أقل يقينا وبداهة في صفتها أعني المعرفة التي نستخلصها من السلطة الدينية (أو الشريعة)

ذلك أنه توجد طريقان عامان، كل واحدة منهما تجعلنا نعتقد بأن أمرا ما هو حق: الطريق الأول هو المعرفة التي نحصلها بأنفسنا، لأننا بحثنا فيها عن الحقيقة إما عن طريق حواسنا أو عن طريق عقلنا، مما يمكن أن نسميه بوجه عام الطريقة العقلية، لأن الحواس ذاتها تتعلق بحكم العقل أو العلم. ونحن نأخذه هنا في مفهوم غير ما يأخذ به المدرسيون. وهذا المفهوم أن كل معرفة لموضوع ما إنما يحصل العلم به من الموضوع ذاته.

والطريق الآخر هو طريق سلطة أشخاص موثوق بهم، وهم الذين يؤكدون لنا أن هذا الشيء ثابت. وإن كنا نحن لا نعلمه. وهذا هو الإيمان أو الاعتقاد على حسب ما يرى القديس أوغسطين إن ما نعرفه، نكون مدينين به للعقل، وإن ما نؤمن به، نكون مدينين به للشرع.

إلا أنه لما كانت هذه السلطة الدينية تنقسم إلى مصدرين إما أن تكون من الله أو من بعض الناس حصل أن وجد نوعان من الإيمان: إلهي وإنساني.

والإيمان الإلهي لا يمكن أن يكون عرضة للخطأ، لأن الله تعالى لا يخدعنا ولا يريد لنا أن ننخدع.

أما الإيمان الإنساني فقد يكون في ذاته عرضة للخطأ، لأن كل إنسان يمكن أن

يكون كاذبا حسب نص الكتاب المقدس، لأنه قد يحدث أن من يثبت ويؤكد لنا شيئا على أنه حق، قد يكون هو ذاته قد أخطأ؛ إلا أنه كما ذكرنا آنفا توجد أشياء لا نعلمها إلا من تصديق إنساني مما يجب أن نثق به ولا نشك فيه كما لو كانت حصلت لنا البرهنة عليه مثل حصول البراهين الرياضية. وهذا هو ما نعرفه بعلاقة ثابتة لكثير من الأشخاص، وأنه يستحيل تواطؤهم على الكذب ليقرروا شيئا ما على أنه حق إن لم يكن كذلك. مثلا قد يجد الناس بطبعهم صعوبة في أن يتصوروا وجود متناقضات. غير أنه وإن كنا لا نستطيع أن نتصورها، ولا نعرف عنها شيئا إلا عن طريق التصديق الإنساني فيشبه أن يكون من الحمق ألا نعتقدها. وقد يكون من تبلد الإحساس أن نشك في وجود رجال مثل قيصر وشيشرون، وبومبي وفيرجل، وأن هؤلاء الرجال لم يوجدوا قط، وأنهم ليسوا إلا أشخاص وهمية مختلفة كما هو الحال مع الأماديس Amadis

وصحيح أنه يصعب أحيانا أن نعلم على وجه الضبط متى بلغ الإيمان أو التصديق الإنساني درجة اليقين ومتى لا يبلغها. وهذا ما يجعل الناس تقع في ضلالين متعارضين: أحدهما من صدقوا وآمنوا بما سمعوا لأول وهلة، وثانيهما من وضعوا كل قواهم العقلية، على نحو سخيف في ألا يصدقوا الأمور الموثوق بها حينما تهتز ظنون عقلهم. إلا أنه يجب أن نلاحظ بعض الحدود التي يجب ألا نجاوزها حتى يحصل لنا اليقين كما نلاحظ بعض الحدود الأخرى التي يحصل وراءها اليقين شريطة أن نترك حدا وسطا بين هذين النمطين من الحدود، وهو حد يقرب من اليقين وعدم اليقين حسب ما نقترب من هذه الحدود أو تلك. ثم إنه إذا قارننا كلا الطرفين العامين اللذين يجعلنا نعتقد بأن أمرا ما موجود؛ وهما العقل والإيمان فمن المؤكد أن الإيمان يفترض دائما العقل. ذلك أنه كما قال القديس أوغسطين في رسالته 122 وفي كثير من مواضعها إننا لا نستطيع أن نحمل أنفسنا على أن نعتقد فيما يجاوز قدرة عقلنا، إذا كان عقلنا هو ذاته يقنعنا بأن هناك أمورا يحسن أن نعتقد فيها وإن كنا لا نقدر على أن نفهمها. وهذا صحيح فيما يخص الإيمان بالله، لأن العقل الصحيح يعلمنا بأن الله تعالى إذا كان هو الحقيقة ذاتها فلا يمكن أن يخدعنا فيما يوجه إلينا من طبيعته أو أسراره. ويظهر من هنا أننا، وإن كنا مضطرين لنحصر فكرنا في أن يطيع السيد المسيح عليه السلام كما يقول القديس بول، فنحن لا نفعل ذلك على وجه التقليد وبدون تفكير مما هو أصل في سائر الديانات الفاسدة، بل نحن نفعل ذلك عن معرفة وعلم بالأسباب، لأن هذا فعل مبني على العقل أكثر مما هو مبني على حصره على هذا النحو تحت سلطة الله، إذا أعطانا الأدلة الكافية؛ من نحو المعجزات وسائر الحوادث الأخرى الباهرة المجيدة التي تجعلنا نعتقد بأنه هو الله الذي كشف للناس الحقيقة التي يجب أن نسلم بها.

ومن ناحية ثانية فإنه من المؤكد أن الاعتقاد في الله ينبغي أن تكون قوته على فكرنا أكبر من قوة عقلنا. وذلك للسبب الذي يجعلنا نرى بأنه يجب دائما أن نفصل بين ما هو يقيني وما هو أقل يقينا. ومن اليقين أن ما يقوله الله تعالى حق وأكثر صدقا مما يقنعنا به عقلنا لأن الله لا يقدر أن يخدعنا على نحو ما ينخدع به عقلنا.

غير أننا إن نظرنا إلى الأمور كما هي، فما نراه بالعقل في بداهته أو بشهادة الحس الدقيق لا يناقض ما يعلمنا إياه الإيمان الديني. لكن ما يجعلنا نعتقد هو أننا لا ننتبه إلى ما ينبغي أن تنتهي عنده بداهة عقلنا وإحساساتنا. مثلا إن إحساساتنا تظهر لنا بوضوح في سر قربان الإخلاص والبراءة. ولكن إحساساتنا لا تعلمنا ما إذا كان جوهر الخبز هو الذي يجعل أعيننا تدرك فيه الإخلاص والبراءة. وهكذا فإن الإيمان لا يكون مضادا لبداهة إحساسنا متى أخبرنا بأن جوهر الخبز ليس هو منه بعد أن تحول إلى جسم السيد المسيح عن طريق استحالة القربان Transsubstantiation ونحن لا نرى إلا أنواع الخبز ومظاهره التي تبقى، وإن كان الجوهر لم يبق بعد.

وكذلك فإن عقلنا يجعلنا نرى بأن جسما واحدا لا يمكن أن يوجد في ذات الوقت في أماكن مختلفة، ولا جسمان كذلك. ولكن هذا ينبغي أن يفهم من الشرط الطبيعي للجسم، لأن ذلك يعتبر نقصا في العقل إذا تخيل أن فكرنا لما كان متناهيا فإنه يمكن أن يذهب في فهمه حيث تمتد قدرة الله التي لا تتناهى. وهكذا فإن أهل البدع، لكي يتمكنوا من إبطال أسرار الدين، ومن نحو التثليث، وتجسد المسيح عليه السلام، وسر القربان يعارضون هذه المستحيلات في زعمهم التي لا تتماشى مع العقل. ومن ثم فإنهم يبتعدون عن العقل ابتعادا ظاهرا عندما يدعون أنهم يستطيعون أن يفهموا بفكرهم قدرة الله اللامتناهية لذلك نكتفي بالرد على اعتراضاتهم بما أجاب به القديس أوغسطين: [إن هناك خبرا جديدا، ونبأ عظيما وغريبا. وقد يبدو أنه مناقض لمجرى الحوادث المألوفة لنا. ولكنه نبأ عظيم، وإلهي وحق وعلى الحقيقة].

الفصل الثالث عشر

بعض القواعد التي تحسن في إرشاد العقل إلى الاعتقاد في الحوادث المتعلقة بالتصديق الإنساني

إن الاستعمال المألوف للحس السليم ولهذه القدرة لنفسنا التي تجعلنا نميز الحق من الباطل والصواب من الخطأ لا يوجد في العلوم النظرية التأملية التي لا يضطر أن يطبقها إلا قلة من الناس. إذ قلما تتاح مناسبات لتستعمل فيها وتكون ضرورية إلا ما كان من الحكم الذي نقوم به على ما يجري بين الناس في سائر أيامهم؛ وأمورهم.

ولا أتحدث عن الحكم الذي نقوم به فيما إذا كان فعل ما حسنا أو قبيحا يستحق المدح أو الذم، لأن هذا الموضوع يختص بالأخلاق؛ إذ هذا العلم هو الذي ينظمه، وإنما أتحدث عن الحكم الذي نصدره بصدد صدق أو كذب الأحداث الإنسانية، مما يهتم به المنطق خاصة، سواء اعتبرنا هذه الأحداث ماضية، كأن يتعلق الأمر بأن نعرف ما إذا كان ينبغي أن نصدقها أو لا نصدقها، أو اعتبرنا هذه الأحداث بالنسبة للزمان المستقبل كأن نخاف ألا تقع أو نأمل أن ستقع مما تنتظم به مخاوفنا وآمالنا.

ومن اليقين أننا نقوم بتأملات حول هذه المسألة، وهي تأملات نافعة، وقد تفيد في أن يتحاشى بعض الأشخاص ألا يرتكبوا إزاءها أخطاء ما، لكونهم لم يسترشدوا بنور العقل.

والتأمل الأول هو أنه يجب أن نفرق بين نوعين من الحقيقة:

النوع الأول ويهتم خاصة بطبيعة الأشياء، وماهيتها، التي لا تتغير في استقلال عن وجودها.

والنوع الثاني يهتم بالأمور الموجودة، وبخاصة الأحداث الإنسانية والمحتمل منها مما يمكن أن يقع أو لا يقع، عندما يتعلق الأمر بالمستقبل؛ وعندما يتعلق بالماضي، ننظر ما إذا كان ذلك المحتمل لم يكن قد وقع، ولم يكن يمكنه أن يقع؛ وإني أقصد بكل هذا الوقوع ما يكون حاصلا تبعا للعلل القريبة، بغض النظر عن نظامها الثابت

حسب العناية الإلهية. لأنه من ناحية أولى، فإن هذا النظام للعناية الإلهية لا يمنع الاحتمال، ومن ناحية ثانية، لما كنا لا نعرفه فهو لا يسهم في شيء مما يجعلنا نعتقد في الأمور.

وفي النوع الأول من الحقيقة لما كان كل شيء فيها ضروريا، فلا شيء مما هو يقيني وحق إلا وكان حقا يقينا على وجه كلي، وهكذا فإنه يجب أن نستنتج بأن الشيء يكون خاطئا إذا وجدناه كذلك في حالة واحدة.

لكننا إذا فكرنا أن نستخدم نفس القواعد في الاعتقاد بالأحداث الإنسانية، فإننا لن نحكم إلا حكما خاطئا، وإن كان ذلك عن طريق الصدفة، فسنخطئ في آلاف الاستدلالات، لأن هذه الحوادث لما كانت على وجه الاحتمال بطبعها، فإنه يكون من السخف أن نبحث فيها عن حقيقة ضرورية. وهكذا يكون الإنسان مشوش العقل، إذا لم يرد أن يصدق بشيء منها، متى طلب إلينا أن نبين له أن هذا الأمر أو ذاك قد حدث على وجه ضروري، وعلى نحو مطلق. ولا يكون أقل تشوشا في عقله إذا أراد أن يضطرني على أن أصدقه فيما يدعيه عن شخص ما، كأن أصدقه بأن ملك الصين تحول إلى الدين المسيحي، لسبب وحيد، وهو أن الحادث ليس مستحيلا. وقد يؤكد لي شخص آخر خلاف هذا مستخدما نفس السبب فيكون من الواضح أنني لا يمكنني أن أقرر في الاعتقاد بأحدهما، أعني بهذا الحادث بدل ذلك.

ومن هنا يجب أن أضع قاعدة لا يدخلها الشك في مثل هذه الملابسات. وهي أن الإمكان الوحيد لحادث ما ليس سببا كافيا يجعلني أعتقد فيه، وأيضا قد يكون لي سبب ما لأعتقد فيه، وإن كنت لا أحكم بأنه من المحال ألا يحدث العكس. حتى أنه من حادثين يمكن أن أصدق أحدهما ولا أعتقد في الآخر، وإن كنت أرجح أن كليهما محتملان.

ولكن من أين لي أن قرر إذن في أن أصدق أحدهما ولا أصدق الآخر إذا كنت أحكم بأن كليهما محتملان؟ وهذا يكون لي حسب القاعدة التالية.

إنه لكي نحكم على حقيقة حدث ما وأن أقرر في التصديق به، فإنه يجب ألا نعتبره مجردا في ذاته، كما نفعل ذلك بخصوص مسألة هندسية، ولكن يجب أن ننتبه إلى جميع الملابسات التي رافقته، سواء الملابسات الخارجية أو الداخلية. وأسمي الظروف أو الملابسات الداخلية تلك الملابسات التي تتعلق بالحدث ذاته، وبالخارجية تلك الملابسات التي تخص الأشخاص ممن تحملنا شهادتهم على الاعتقاد في ذلك الحادث.

وإذا كان هذا صحيحا، وإذا كانت جميع الظروف هي ما هي عليه ولم يحصل قط أو في الأقل النادر، إن كانت مثل هذه الظروف مصحوبة بالخطأ، فإن فكرنا يميل بطبعه إلى الاعتقاد بأن هذا صحيح، ومن حقه أن يفعل ذلك، ولا سيما في التصرفات اليومية التي لا تقتضي من اليقين، إلا اليقين الأخلاقي. وقد ينبغي أن تكتفي في كثير من المصادفات بما هو محتمل على الوجه الأغلب.

وخلافا لذلك، فإن كانت هذه الظروف لا توجد إلا مصحوبة في غالب الأحوال بالخطأ في الاعتقاد، فإن العقل يوجب إما أن يوقف حكمه أو نعتبر خطأ ما قيل لنا عندما لا نرى أي علامة على أن ذلك صحيح، وإن كنا لا نتبين أي محال.

وقد يتساءل البعض مثلا، ما إذا كان تاريخ تعميد قسطنطين من جانب القديس سيلفيستر صحيحا أم كاذبا. أما السيد بارنيوس فقد اعتقده صحيحا. أما القساوسة من (بيرون، والراهب سيوندي، وبينو وموران) ورجال الكنيسة المهرة فقد اعتبروا ذلك التعميد خاطئا. ولكننا إذا توقفنا عند مجرد الإمكان، لم يكن لنا الحق في أن نرفضه، لأن ذلك التاريخ لا يقتضي المحال على الإطلاق. بل هو محتمل حتى أن أوسيب Eusebe الذي يشهد بعكس ذلك كان يريد أن يكذب لصالح الأريس Ariens، والقسيسون الذين وثقوا بشهاته قد انخدعوا. ولكننا لو استخدمنا القاعدة التي أثبتناها، وهي أن نعتبر من الظروف تلك التي تم فيها تعميد قسطنطين، وهي الظروف التي طبعت الحقيقة لوجدنا أن هذه الظروف الأخيرة هي الصحيحة. ذلك أنه لا يوجد من ناحية أولى سند كبير نعتمده في شهادة كاتب مولع بالأساطير مثل كاتب أفعال وأعمال القديس سيلفستر، إذ هو الذي تحدث من القدماء عن تعميد قسطنطين بروما، ومن ناحية أخرى، فإنه لا توجد أية علامة على أن رجلا في ذكاء أوسيب وتجربته جرؤ على أن يكذب بأن نقل شيئا هو من الشهرة، وهو تعميد أول إمبراطور رد الحرية إلى الكنيسة، وكان ينبغي أن يكون ذلك ذائعا مشهورا في جميع أنحاء العالم، عندما كان يكتب، لأن هذا لم يحدث إلا بعد خمس سنوات من موت الإمبراطور.

غير أنه يوجد استثناء لهذه القاعدة، وهو استثناء نكتفي فيه بالاحتمال الراجح. وذلك عندما يكون حادث قد تأكد تأكيدا كافيا، فقد تعترضه مآخذ وشهادات مضادة ظاهرة التناقض بإثباتات تاريخية. وحينئذ فإنه يكفي أن تكون الحلول التي نقابلها بهذه التناقضات ممكنة ورائجة، ويكون من مخالفة العقل أن نطلب له أدلة حاسمة، لأن الحادث لما كان قد وقع إثباته إثباتا كافيا فليس من العدل أن نطلب البرهنة عليه بجميع الملابسات على نفس الكيفية التي تم إثباته بها. وإلا كان لنا أن نشك في تواريخ كثيرة

موثقة مما لا يمكن أن تتفق مع تواريخ أخرى أقل منها توثيقا، إلا ما كان من الملابسات التي يتعذر البرهنة عليها.

وقد لا نسلم مثلا بما نقل إلينا في كتب الملوك ولا في كتب البارالبيومنيس Paralipiomenes عن سنوات حكم مختلف ملوك يهود، وإسرائيل، إلا إذا أعطينا لهؤلاء الملوك بدايتين لحكمهم، بداية حياة آبائهم، وبداية موت هؤلاء الملوك. حتى إذا طلب إلينا ما هو الدليل على أن هذا الملك حكم مدة ما مع أبيه، فلا نستطيع أن نقرر شيئا هنا. ولكن يكفي أن يوجد أمر ما محتمل الوقوع. وقد وقع في بعض الأحوال والاتفاقات، حتى يكون لنا الحق في أن نفترض مناسبة ضرورية لجمع عناصر تاريخية مؤكدة ونوفق بينها. لذلك يكون من السخف أن نصدق ما قام به بعض المارقين من مجهودات في هذا القرن الأخير للبرهنة على أن القديس بيير Pierre لم يزر قط روما. فهؤلاء المارقون لا يمكنهم أن ينكروا أن هذه الحقيقة قد أكدها جميع الكتاب من أهل الكنائس، وحتى القدماء منهم مثل بابياس Papias وديونيس وغيرهم من غير أن ينكر ذلك واحدا منهم: غير أنهم قد تصوروا أن هذه الحقيقة طمستها ظروف، منها مثلا أن القديس بطرس (بول) لم يشر إلى القديس بيير في رسائله الواردة إلى روما، ومتى أجبناهم بأن القديس بيير كان يمكن أن يكون موجودا خارج روما، لأننا ندعي أنه كان مرتبطا ارتباطا قويا بالدعوة، إذ كان غالبا ما يخرج من روما للدعوة والتبشير بالإنجيل في أماكن أخرى غير روما. وقد يمكنهم أن يردوا علينا بأن هذا القول عار عن الدليل، مما يعتبر منهم وقاحة، لأن الحادث الذي يجحدونه كان من الحقائق الأكثر وثوقا في التاريخ الكنسي، وهم الذين يكذبونه يتعين عليهم أن يبينوا أنه يحتوي على تناقضات مع الكتاب المقدس، ويكفي الذين يثبتون ذلك أن يحلوا هذه التناقضات المزعومة كما فعل ذلك بتناقضات الكتاب المقدس ذاته. وقد بينا أن الإمكان وحده في الإثبات كاف.

الفصل الرابع عشر

في تطبيق القاعدة السابقة على الإيمان بالمعجزات

ولا شك أن القاعدة التي سبق أن شرحنا هي ذات فائدة عظيمة لحسن إرشاد العقل إلى الإيمان بالحوادث المخصوصة، فإذا فشلنا في مراعاة ما تقضيه تعرضنا لخطر الوقوع في طرفين من الاعتقاد وعدمه، لأن هناك من الناس مثلا من يشعر بأنه يشك في كل معجزة، إذ ترسخ في فكرهم أنهم لو اضطروا أن يشكوا في كل شيء لم يشكوا في شيء، وقد اقتنعوا بأنه يكفيهم أن يعلموا أن كل شيء ممكن بالنسبة لله حتى يصدقوا كل ما يقال لهم عن آثار قدرته تعالى.

وخلافا لذلك يتخيل آخرون أن في قوة الفكر أن يشك في جميع المعجزات دون أن يكون له أدنى سبب مرجح للشك إلا ما كان من أنهم يحكمون على أنفسهم في غالب الأحوال بأن لم يجدوا في هذه المعجزات الحقيقة. وليس في زعمهم بأن يكون تصديقها أولى من التصديق بغيرها.

وموقف الأولين أفضل حالا من موقف الآخرين، إلا أن كلا الفريقين يستدلان معا على وجه فاسد، إذ كلاهما يقعان في مواضع مشتركة. فقد أخذ الأولون من المواضع المشتركة قدرة الله وإحسانه بالمعجزات، وحملوا إليها دليلا من مواضع ما يشك فيه على غرار عمى أهل البدع والمارقين الذين لا يريدون أن يصدقوا إلا بما هو متناسب مع العقل. وكل ذلك حسن في ذاته، إلا أنه ضعيف حينما يراد به أن يقنعنا بالمعجزة على وجه مخصوص. لأن الله تعالى لم يفعل كل ما يمكن أن يقدر عليه. وليس حجة أن تقع معجزة بمثل ما وقع في مناسبات أخرى، وأنه ينبغي أن نكون على استعداد لأن نصدق بما هو فوق طاقة عقلنا دون أن نضطر إلى أن نصدق بما يعجب الناس أن يحكوه لنا، وكأنه فوق عقلنا.

أما الآخرون فإنهم يتخذون مواضع مشتركة على نحو من هذا وخاصة من أصحاب مونطين حيث يقول: [إن الحقيقة والكذب يشتركان من وجوه: الهيأة، والذوق، والمظاهر المتشابهة. ونحن نرى ذلك رأى العين. فقد رأيت في عصري ميلاد معجزات

كثيرة، ومع أنها قد تموت مختنقة في مهدها، فنحن لن نتركها تتخذ مجراها لو عاشت. لأنه يكفي أن تعثر على مقدمة أو أن تجد بداية الخيط حتى يمكنك أن تنقض الغزل، ما استطعت إلى ذلك سبيلا. لأن الأمر لا يعدو أن يكون حماقة ما. والحال أن أول من شربوا من هذه البداية الغريبة، وقد بذروا حكايتهم يشعرون بالتناقضات التي توجه إلى مكمن ضعفهم حيث تستقر صعوبة الإقناع، ومن ثم يسدون هذا المكمن بخرق أو بقطع كاذبة. ويكون الخطأ الأول والخاص متعلقا بالجمهور. ثم بعد ذلك يكون الخطأ خطأ الخاصة. وهكذا يلتحم هذا الغزل ويشتد بناؤه ونسيجه من يد لأخرى حتى يكون الشاهد الأبعد أكثر معرفة وأصح خبرا من الأقرب، وآخر من وصله الخبر يكون أكثر إقناعا من الأول...]

وهذا الخطاب بارع وقد يكون نافعا في ألا يجعلنا ننساق وراء أصناف كثيرة من الاختلاط والتشويش. إلا أن الإنسان يكون عديم الإحساس إذا هو استنتج بوجه عام أنه ينبغي أن نشك في كل ما يقال لنا من معجزات. لأنه من المؤكد أن هذا لا يعني إلا ما لا نعلمه عن طريق الإشاعات العامة من دون أن نستقصي أخباره ونرجع إلى أصله. ويجب أن نعترف أنه لا توجد مسألة تستوجب التأكيد إلا مسألة من هذا القبيل.

ولكن من يدري أننا نستطيع أن نجعل من المواضع المشتركة موضعا مقابلا لهذا الادعاء ويكون على الأقل مؤسسا بأفضل مما انبنى عليه رفض المعجزة؟ لأنه لما كانت بعض المعجزات لا تتأكد إلا إذا أرجعناها إلى مصدرها، فقد توجد معجزات أخرى قد جعلت تمحي من ذاكرة الناس أو جعل الاعتقاد فيها يبهت في أذهانهم، لأنهم لم يريدوا أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الإخبار والتعرف عليها. وليس فكرنا معرضا لنوع واحد من المرض وإنما لأنواع عديدة من الأمراض، وكلها متناقضة. وهناك الحماقة الوضيعة التي تؤمن بالأنوار الأقل تصديقا، ولكن هناك أيضا التخمين الأحمق الذي يقضي بالبطلان على كل ما يتجاوز حدود فكر الإنسان. وغالبا ما يشد الإنسان إلى سفاسف الأمور ولا يكترث بالأهم منها. وكثيرا ما تذيع الأساطير وتشيع الخرافات وتنحسر الحقائق فلا يجري لها ذكر.

وقل من الناس من يعلم المعجزة التي جرت في عصرنا هذا في مكان فرامونستى Farmonstier لمتدينة أصابها العمى حتى أن عينيها طمست ولم يبق منهما إلا الشكل، فرد إليها بصرها في لحظة لما مستها آثار رفات القديسة فاري. كما علمت ذلك من شخص موثوق به عرفها قبل الإصابة بالعمى وبعد أن رد إليها بصرها.

وقد قال القديس أوغسطين إنه كانت في وقته معجزات صحيحة عرفها قلة من

الناس. ولم تشع بينهم بالرغم من حدوثها الخارق للعادة، ولم ينتشر خبرها من مدينة لأخرى. وهذا ما جعله يكتب ويذكر أمام الجمهور من تأكدوا من حدوثها. ولاحظ في المقال الثاني والعشرين من كتابه (مدينة الله) أنه حدث من المعجزات في مدينة هيبون وحدها ما يزيد على تسع وسبعين حالة منذ عامين، عندما أسست كنيسة القديس اتيان، كما كتب عن معجزات أخرى قد شهدها وعرف صدقها.

وهكذا نرى بما فيه الكفاية أنه لا شيء أقل معقولا عن أن نرشد عقلنا عن طريق مواضع مشتركة على غير هدى، إما لأن نعتنق جميع المعجزات، وإما لأن نرفضها كلها، ولكن يجب أن نبحثها ونفحصها حسب الظروف المخصوصة وحسب صدق الشهود الذين نقلوها، ولا تلزمنا التقوى أن يؤمن كل إنسان سليم الحس بجميع المعجزات التي نقلتها الأساطير الكاذبة، لأن من نقلوا هذه الترهات حشوها بالأباطيل والخرافات بحيث لا داعي لأن نتأكد من شهادتهم وحدها كما فعل ذلك أحد القساوسة.

ولكني أزعم أن كل ذي حس سليم، وإن كان غير تقي فإنه يجب عليه أن يصدق بالمعجزات التي حكاها القديس أوغسطين في كتابيه (الاعترافات، ومدينة الله). سواء منها التي حدثت بحضرته أو شهد على أنها حصلت لأشخاص أخبر بصدقهم كما ذكر عن الأعمى بمدينة ميلان Milan، وقد حدث أن لمسه أمام الجمهور بعض القديسين فارتد بصيرا. كما ذكر عن امرأة بإفريقيا أنها شفيت على يد بعض أنصار القديس إتيان من جراء زيارة قبره، وكذلك ذكر امرأة شفيت عن مرض السرطان من جانب امرأة حديثة عهد بالتعميد.

وأيضا أورد قصة طفل مات بدون تعميد وحصلت أمه بالدعوات التي قدمها لها القديس إتيان، على بعثه وقال لها بإيمان صادق في دعائه [رد إلينا الطفل، وإنك لتعلم أننا لا نطلب حياته إلا من أجل ألا يبتعد عن الله أبد الدهر].

وإذا افترضنا أن الأمور حدثت كما ذكرها، فلا يمكن أن يوجد من الأشخاص من لا يصدق، أن هنا يد الله، وهكذا فإن كل من يظل غير معتقد: فقد يشك في شهادة القديس أوغسطين، ويتخيل أنه غير الحقيقة حتى يتبح للدين المسيح أن يتسلط على الكافرين. وهذا ما لا يمكن أن يقول به عاقل.

فمن ناحية أولى ليس من الراجح أن يريد إنسان حصيف أن يكذب في الأمور المشهورة حيث يمكن أن يصدق بالكذب عن طريق ما لا يتناهى من الشهادات مما لا ينقلب إلا لخزي الدين المسيحي. ومن ناحية ثانية لا نعرف من كان عدوا للكذب أشد

عداء من هذا الرجل القديس، وخاصة فيما يمس الدين وقد بين في سائر كتبه أنه لم يسمح بالكذب قط، بل يعتبر الكذب إثما قبيحا إذا كان يقصد به الذريعة لجذب الناس إلى الإيمان.

وهذا ما يبعث على الاستغراب أن نرى بأن أهل البدع في عصره إذ كانوا ينظرون إلى هذا القديس بالتقدير، فلم يعتبروه على النحو الذي تكلموا به عن دعوات القديسين، وتمجيد قبور الأولياء، باعتبارها في نظرهم عبادة الأساطير والوتن مما يؤدي إلى هدم قاعدة الدين كله.

ومن البين أننا بأن ننزع عن الدين أسسه المتينة شر من أن ننزع عن المعجزات الحقيقية السلطة االشرعية التي تكون لها في إثبات الحقيقة. ومن الواضح أيضا بأنه لأن نهدم هذه السلطة كلية للمعجزات أفضل من أن نقول بأن الله خلق المعجزة ليثيب على عبادة الخرافات والأوثان. والحال أن هذا بوجه خاص ما فعله أهل البدع عندما تناولوا من ناحية أولى العبادة التي خص بها الكاتوليك القديس وأضرحة الأولياء، إذ اتهموهم بعبادة أسطورية آثمة، ومن ناحية أخرى لا يمكنهم أن يجحدوا بأن من أخلص المحبين في الله كان القديس أوعسطين باعترافاته التي تثبت لنا بأن الله قد أبرأ من أمراض مستعصية، مزمنة، ورد أبصار كثير من العميان، وأحيا الموتى حتى يثبت نسك من دعوا القديسين، ومجدوا الصالحين وقبورهم.

وفي الحقيقة فإن هذا الاعتبار وحده ينبغي أن يشكل لكل ذي حس سليم خطأ القول بأن يزعم أن الدين وقع فيه إصلاح.

ولقد فصلت القول في هذا المثال المشهور عن الحكم الذي ينبغي أن نصدره على حقيقة الأحداث حتى يستخدم كقاعدة فيما يصادف في مثل هذه الأحداث والوقائع، لأن الناس يخطئون فيها على نحو واحد. ويعتقد جميع الناس أن هذا يكفي لأن نتخذها موضعا مشتركا، مما لا يتألف في غالب الأحوال إلا من الآراء العامة التي لا تكون صادقة على نحو كلي فحسب، بل لا تصدق على وجه الاحتمال عندما ترتبط بالظروف والمناسبات الجزئية للحوادث التي نبحثها. ويجب أن نوصل الظروف والمناسبات وأن نربطها لا أن نفصل بينها، لأنه قد يحدث أحيانا أن يكون حدث ما قليل الاحتمال تبعا لمناسبة واحدة مخصوصة، مما هو في العادة علامة على وجود الخطأ فيها؛ ولكن الحدث ذاته قد يكون متيقن الوقوع حسب ظروف أخرى. وخلافا لذلك، فإن حدثا ما قد يبدو لنا صحيحا حسب ظروف معينة، إذا قورن بالحقيقة تبين فساده حسب ظروف أخرى تضعف نصيب الصدق فيه كما سنرى في الفصل القادم.

الفصل الخامس عشر

ملاحظة أخرى على تطبيق نفس القاعدة الخاصة بالاعتقاد في الحوادث

وهناك ملاحظة أخرى ذات أهمية عظيمة يجب أن نعملها بصدد الاعتقاد في الحوادث. فمن خلال الظروف والملابسات ينبغي أن نعتبر وننظر إلى الحوادث وأن نحكم ما إذا كان ينبغي تصديقها أو لا ينبغي الاعتقاد فيها. ومن بين هذه الملابسات ما يمكن أن نسميه الظروف العادية لأنها تصادف في كثير من الأحداث، ونلقاها في معظم الأحوال، غير مقرونة بالحقيقة أكثر مما هي مقرونة بالكذب. فإذا لم تكذب هذه الملابسات ولم تعارضها ملابسات وظروف أخرى مخصوصة تضعف أو تهدم في فكرنا دواعي الاعتقاد الذي يستخلصه فكرنا من هذه الملابسات العامة المشتركة، فقد يكون لنا الحق في أن نصدق هذه الحوادث إن لم يكن ذلك على وجه يقيني، فعلى الأقل على وجه رجحان الاحتمال مما يكفينا عندما نضطر إلى أن نحكم عليها. لأنه لما كان علينا أن نقتصر على اليقين المعنوي في الأمور التي لا تقبل اليقين الميتافيزيقي، حتى عندما لا نستطيع أن يكون لنا عنها يقينا معنويا، فإن أفضل ما نفعله حينما نلزم أنفسنا بأن نتخذ موقفا منها هو أن نختار منها الأكثر احتمالا، لأن اختيار الأقل احتمالا يكون مخالفا للعقل. أما إذا كانت هذه المشتركة العامة التي تحملنا على أن نعتقد في شيء ما ترتبط بظروف وملابسات أخرى مخصوصة تفسد في فكرنا وتهدم، كما ذكرنا ذلك، دواعي الاعتقاد الذي نستخلصه من هذه الظروف العامة أو أيا كانت لهذه الظروف من القوة بحيث لا تكون مثل هذه الملابسات المشابهة مقرونة بكذب ما، فلن يكون لنا حينئذ سبب ما لأن نعتقد في هذا الحدث. لكننا في هذه الحال إما أن يظل فكرنا معلقا حكمه إذا لم تعمل هذه الملابسات الخاصة إلا أن تضعف قيمة الظروف العامة وإما أن يميل فكرنا أن يعتقد بأن الحدث باطل، إذا كانت الظروف تحمل في العادة علامات على بطلان الحدث ونعطي مثالا يوضح هذه الحالة.

ومن الملابسات العامة أن يوقع عدلان أو موثقون عقودا مخصوصة. وهذان

العدلان هما شخصان لهما الصفة المطلوبة في التوثيق، ومن مصلحتهما ألا يكذبا أو ألا يقعا في خطأ ما. إلا أن هذا لا يتعلق بضميرهما وبشرف المهنة فحسب، وإنما أيضا لصالحهما، ولحياتهما. وهذا الاعتبار وحده يكفي لأن نصدق بأن العقد صرح به في وقته، لا لأنه لم يمكن أن يفعل به إلا ذلك، بل لأنه من المؤكد أن من بين ألف عقد يوجد 999 عقدا لا يصرح بها في وقتها، حتى أنه من الراجح أن هذا العقد الذي أمامي الآن من بين تلك الكثر، قد لا تتوفر فيه شروط التصديق. وليس هو الوحيد من بينها. وإذا كانت أمانة الموثقين الذين وثقوه معروفة عندي فإني أكون حينئذ متأكدا بأنهم لم يرتكبوا هنا خطأ ما.

لكنه إذا حدث أن كانت هذه الملابسة العامة لتوقيع العقد من طرف موثقين، وهي مناسبة تعطيني سببا كافيا، إذا لم تعارضها ملابسات أخرى، حتى يضعف أو يزداد اعتقادي في توقيت العقد، فقد يجوز أن أربط بها مناسبات وظروف أخرى مخصوصة، كأن يكون هؤلاء الموثقون تعرضوا للطعن في سمعتهم، وسوء نيتهم، وكأن تكون لهم مصلحة في التزييف، إلا أن كل هذا لا يجعلني أستنتج بأن هذا العقد مزور التاريخ، وإنما ينقص القيمة التي كانت له عندي بصدد توقيع الموثقين: وعلاوة على ذلك، فلو أني اكتشفت أدلة أخرى لهذا التزوير في التاريخ إما عن طريق الشهود أو لقرائن قوية كأن أتأكد من أن يعجز شخص ما في دفع دراهم كقرض وفي ذات الوقت يقال لي بأنه تبرع عليه بكذا من الدراهم، أقول إذا اكتشفت هذه البينة فإني أحسم جازما بأن هذا العقد متعيب ومطعون فيه، ومن الادعاء الأخرق أن أدفع إلى الاعتقاد في هذا العقد المزور أو أن أعترف أنني انخدعت في افتراضي أن الآخرين لم يتبنوا علامة الكذب.

ويمكن أن نطبق هذا المثال على مواد أخرى تثير نزاعات بين المحصلين من العلماء: فقد يطلب إلينا أن نرى ما إذا كان هذا الكتاب المقدس هو من عمل فلان، إذا كان يحمل اسمه أو ما إذا كانت أعمال بعض الجماعات الدينية صحيحة أم مفترضة الصحة. ومن اليقين أن هذا الحكم المسبق على من كتب الكتاب المقدس هو في غير موضعه، لأننا نملك هذا العمل منذ زمن بعيد. وكذلك فيما يخص حقائق أعمال الجماعة الدينية التي تقرأ لها هذه الأعمال كل يوم، وينبغي أن تكون أسباب قوية دافعة لأن تجعلنا نعتقد خلاف ذلك بالرغم من هذا الحكم المسبق.

لذلك فقد نبغ في عصرنا هذا نابغة أراد أن يبين أن رسالة القديس سيبريان Cyprien إلى البابا إتيان حول موضوع أسقف أرليز Arles ليست هي من صنف رسالة القديس مارتير. إلا أنه لم يستطع أن يقنع العلماء، لأن مزاعمه لم تظهر لهم قوية بحيث

تنزع عن القديس سبريان هذه الوثيقة التي تحمل اسمه وترفعها إلى قناعهم، وهي كذلك تشبه أسلوبه في جل أعماله.

وباطلا كذلك ما حاول أن يجيب به كل من بلوند Blondel وسوميز Saumais على الحجة التي استخلصت من رسائل إنياس Ignac منذ بداية الكنيسة. وهذان الشخصان حاولا أن يدعيا بأن جميع هذه الرسائل موضوعة مع أن هذه الرسائل طبعها إسحاق فوسيوس وأوسريوس Usseriers، نقلا عن مخطوط إغريقي بالخزانة العامة من فلونسا، مما لا يشك معه في صدقها. وأيضا لنا عن هذه الرسائل ما ذكره مؤرخون آخرون من مثل أوسيب Eusebe، نقلا عن جيروم، والرواية فيها على وجه التواتر. ولا يمكن الادعاء بأن هذه الرسائل اختفت، واختلق بدلها هذه الرسائل..

وأخيرا فإن جميع هذه الصعوبات التي اعترض بها الكاردينال بيرون Perron حول رسالة مجمع أفريقيا المبعوثة إلى البابا سيلستين Célestin لم تمنع أن يصدق بها وكأنها كتبها هذا المجمع.

إلا أن هناك على الأقل مصادفات أخرى تكون فيها الأسباب الخاصة مغلبة على سبب عام لتملك طويل. وهكذا فإن رسالة القديس كليمان إلى راهب بيت المقدس، جاك قد ترجمها Ruffin منذ ثلاثة عشر قرن. ونسبت إلى القديس كليمان من طرف مجمع فرنسا منذ أربعة عشر قرنا، إلا أنه من الصعب ألا نعترف بوضعها، لأن راهب بيت المقدس جاك قد توفي قبل القديس بير، فمن المحال أن يكون القديس كليمان قد كتبها، كما تفترض هذه الرسالة.

وكذلك فإنه مهما تكن الشروح التي وضعها بول، ونسبت إلى إمبرواز Ambroise. فإنها ذكرت باسمه على ما رواه كثير من الكتاب، فإن العمل غير التام حول القديس سمي باسم كرسوستوم مما يتفق عليه جميع الناس اليوم، بأنها شروح ليست من أعمال القديسين، ولكن لكتاب قدماء قد أخطأوا كثيرا.

وأخيرا فإن هذه الأعمال التي لنا من المجامع الكنيسة، في سينوس Sinuess تحت مارسيلان، والأعمال الثلاثة في روما تحت سيلفستر، وأخرى في روما أيضا تحت سيلست الثالث تكون كلها كافية لإقناعنا بحقيقة هذه المجامع الكنيسة إذا لم تحتو إلا على ما هو حقيقي، ولها علاقة بالزمان الذي ننسبه إلى هذه المجامع. إلا أنها تحتوي على كثير من الأمور غير المعقولة، ولا تلائم هذه الأزمنة. والحكم من ظاهرها يبين على أنها كاذبة.

وهذه هي الملاحظات التي يبدو أنها تصلح لأنواع كثيرة من الأحكام. إلا أنه ينبغي ألا نتخيل بأن هذه الملاحظات تستخدم كثيرا، وتمنع دائما من الوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن أن تقدمه لنا هو أن تجعلنا نتجنب الوقوع في الأخطاء الفاحشة، وأن نعود فكرنا الانتقاء عن المواضع المشتركة التي لما كانت لها بعض الحقائق العامة لا تؤدي إلى أن نخطئ في مناسبات كثيرة مخصوصة مما هو مصدر الأخطاء لكثير من الناس.

الفصل السادس عشر

في الحُكم الذي ينبغي أن نقوم به إزاء ما يعرض من الحوادث المستقبلة

وهذه القواعد التي تصلح للحكم على الأحداث الماضية يمكن أن تطبق بكل سهولة على الحوادث المستقبلة. ذلك أنه لما كان يجب أن نعتقد على وجه الاحتمال بأن حدثا ما قد وقع عندما ترتبط ظروف أكيدة نعرفها، ارتباطا وثيقا معتادا بهذا الحدث، فإنه ينبغي كذلك أن نصدق على وجه الاحتمال أن هذا الحدث يقع (وسيقع) عندما تكون الظروف الراهنة هي بحيث يعقبها هذا المعلول. وهكذا فإن الأطباء يمكنهم أن يحكموا عن حسن أو قبح نجاح معالجة الأمراض، كما يحكم القادة العسكريون عن مجرى الأحداث المستقبلة للحروب، وكما نحكم في معظم الأوقات على الشؤون العامة المحتملة الوقوع.

لكن فيما يخص الحوادث العارضة التي نشارك فيها والتي يمكن إما أن نمنع وقوعها بعنايتنا بمعارضتها وإما بأن نسهم في وقوعها بالتعرض لمخاطرها، فقد يحدث لكثير من الناس أن يقعوا في الوهم الأكثر خداعا حتى تشتبه عليهم الأمور فتبدو لهم حقيقة معقولة. وذلك أنهم لا ينظرون إلا إلى محاسن ما يجنونه من فوائد يتمنونها أو إلى مساوئ يخشونها دون أن يعتبروا جهة الاحتمال من الظاهر الذي قد يقع عليه هذا الوجه من الفائدة أو عدمها كما قد لا يقع.

وهكذا عندما يخشون ضررا كبيرا كالموت أو فقدان خيراتهم فإنهم يعتقدون أنه من الحكمة ألا نهمل أي احتياط حتى نتقي شر ذلك الضرر. وعندما يأملون نفعا عظيما، مثل كسب أموال طائلة، فهم يعتقدون أن عليهم أن يتصرفوا بحكمة بدل أن يحاولوا الحصول عليه، إذا كان الحظ لا يكلفهم إلا قليلا، وكان بعض التصرف يكفي في النجاح فيه.

وبواسطة استدلال من هذا القبيل، عندما تصرفت أميرة وفقا لما سمعت من رواية

خبر وقر في ذهنها أن أشخاصا سقطت عليهم لوحة من سقف، فصارت لهذا الخبر لا تدخل إلى منزل إلا وأرسلت من يزوره أولا إذا اقتنعت أنها على صواب. وكل من يتصرف على غير تصرفها ويحتاط لنفسه فهو غير حكيم.

وأيضا فإن ظاهر هذا السبب أو شكل هذا الاستدلال هو الذي يتقيد به كثير من الأشخاص متخذين الاحتياطات المبالغ فيها لغاية حماية صحتهم. وكذلك هذا هو سبب من يصير شديد الحذر من الناس لدرجة الإفراط حتى في تافه الأمور، ذلك أنهم لما خدعوا أحيانا تخيلوا أنه سيصير حالهم في سائر أمورهم على هذا النحو. وهذا أيضا ما يغري كثيرا من الناس ممن أخذهم مس ألعاب الحظ. ويقولون: أن تربح الآلاف من الفرنكات، مقابل فرنك واحد لا يعدله شيء، أو ليس هذا كسبا عظيما. ويعتقد كل لاعب أنه سعيد لو وقع الحظ بجانبه. ولا يخطر ببال أحد من هؤلاء اللاعبين أن احتمال الحظ في مثل هذه الألعاب بعيد جدا.

وعيب هذا الاستدلال هو أنه لكي نحكم على ما ينبغي أن نكسبه من خير أو لنتجنبه من شر، فقد يجب ألا نعتبر الخير والشر في ذاتهما فحسب، ولكن احتمال حدوثهما أو امتناع هذا الحدوث هو الذي يجب أن ننظر فيه، بغية أن ننظر إلى التناسب الهندسي بما تكون عليه هذه الأمور جميعا. وهذا نوضحه بالمثال الآتي:

فهناك مثلا ألعاب يضع فيها عشرة أشخاص كل واحد منهم فرنك واحد؛ ولا يربح منها إلا واحد؛ وسائر الآخرين يخسرون؛ والنتيجة أن هذا النوع من لعب الحظ يؤدي إلى أن يخسر كل واحد فرنكا؛ وقد يربح الواحد تسع فرنكات. وإذا اعتبرنا الربح والخسارة في ذاتهما، فيشبه أن يكون الجميع يشتركون في هذا الربح. ولكن ينبغي علاوة على ذلك أن نعتبر أنه إذا كان لكل واحد منهم أن يربح تسع فرنكات، وحظ واحد لأن يخسر فرنكا، فإن هناك أيضا احتمالا من نسبة تسع مرات أن يخسر كل واحد فرنكا ازداء كل واحد منها، ولا يربح التسع فرنكات، وهكذا يكون لكل واحد من اللاعبين حظ أن يأمل في أن يربح تسع فرنكات، وأن يخسر واحدا، وواحد يربح هذه التسع فرنكات، مما يجعل الأمور متساوية.

وجميع أنواع اللعب من هذا القبيل متكافئة ما أمكن أن تكون الألعاب. والألعاب الخارجة عن هذه القضية تبدو غير عادية. ومن هنا يمكن أن نرى أنه يوجد نوع من انعدام العدل في هذه الأنواع مما يطلق عليه ألعاب الخط. لأن المنظم للعب لما كان يأخذ في العادة من كل الألعاب عشر جزء نصيبا مفروضا له، فإن هيأة اللاعبين منطلية عليها الحلية على نحو كامل، وكأن الإنسان يلعب لعبا متعادلا أي أنه يرى أن الربح

والخسارة متعادلة في الظاهر، عشرة قروش في مقابل تسعة. والحال أنه إذا كان الحظ ليس في صالح هيأة اللاعبين كلها، فهو أيضا ليس في صالح من يشكلون اللعبة. ومن هنا يحدث أن احتمال الخسارة يفوق بكثير احتمال الربح، وأن مزية ما نأمل أن نكسبه لا يفوق الخسارة التي نتعرض لها، وهو خسران ما قامرنا به.

وأحيانا يوجد حظ ضئيل في الفوز بشيء ما أيا كانت مزية هذا الشيء، وأيا كان الشيء الذي نقامر به من أجل الحصول على الشيء، فيكون من الأفيد ألا نقامر، وهكذا يكون من الحمق أن نقامر بمبلغ كبير، في مقابل ملايين من الفرنكات، وحتى في مقابل مملكة بشرط أن نتأكد أننا لن نربح؛ وحالنا في هذا يشبه حال طفل يرتب حروف مطبعة صدفة فيخرج له من الترتيب بعض من أشعار فيرجل من إنيادته. وأيضا حتى لو لم نخاطر فإنه لا توجد في الحياة لحظة لا نقامر فيها، كما أن أميرا يقامر بمملكته وهو يلعب على هذا النحو. وحسب ألعاب الحظ ويشبه أن تكون هذه التأملات مجردة ضعيفة، وهي في الحقيقة كذلك، إذا بقينا على هذا الوضع، ولكنها يمكن أن تنفع في الأمور الأكثر أهمية. والفائدة الأساسية التي يمكن ، أن نستخلصها هي أن تجعلنا أكثر معقولية في آمالنا ومخاوفنا. فكثير ممن قد ينتابهم خوف شديد عندما يسمعون قصف الرعد؛ فإذا كان هذا القصف يذكرهم بالله وبالموت والميعاد كان تأمل هذا الحال مفيدا. لكن إذا كان خطر الموت وحده عن طريق الرعد هو الذي يحدث فيهم هذا الخوف العجيب؛ فمن السهل أن نبين لهم أن أهذا ليس معقولا. لأنه من بين مليونين من الأشخاص، قد يوجد منهم واحد هو الذي يأتيه أجله على هذا النحو، والواحد كثير. ويجوز أن نقول كذلك إنه لا يوجد موت عنيف غير معتاد وإذن فإنه لما كان الخوف من الشر يعني أن يكون متناسبا لا مع حجم الشر، ولكن مع احتمال الحدث، كما أنه لا يوجد نوع من الموت يقل حدوثه من الموت بالصاعقة؛ وأيضا لا يوجد ما يحدث فينا أقل خوفا منها بالنظر إلى أن هذا الخوف لا يفيد في شيء أن نتجنبها.

ومن هنا يجب ألا نرشد فحسب هؤلاء الأشخاص الذين يبالغون في الاحتياط الخارق للعادة، وغير اللائق بهم حتى يحتفظوا بحياتهم وصحتهم مبينين لهم أن هذا الاحتياط الشديد يكون أكبر من الشر الذي يتوقع خطره البعيد عن احتمال حصول ما يخشونه، بل يجب أيضا أن ننور بصائر كثير من الأشخاص الذين لا يستدلون في جل مشاريعهم إلا على هذا النحو: فهناك خطر في إنجاز هذا العمل وإذن فهو رديء. وهناك فائدة في هذا العمل وإذن فهو جيد. لأننا لا نحكم بالخطر ولا بالفوائد على الأحداث؛ وإنما بالتناسب الموجود بينها يجب أن نحكم عليها.

ومن طبيعة الأمور المتناهية المحدودة أن تتجاوز وتختفي أيا كانت عظمتها وأهميتها، أعني تتجاوزها الأمور السخيفة أحيانا إذا نظرنا إليها من جهة التناسب وضاعفناها عددا؛ أو أن هذه الأمور السخيفة تفوق الأمور العظيمة فيما يخص رجحان الحدث أكثر مما تفوقها من جهة مقدارها. وهكذا فإن أصغر حبة يمكن أن تتجاوز أكبر حبة يمكن أن نتخيلها، إذا أعيد زرع هذه الحبة وتكرر منها ذلك، أو إذا كانت الحبة الكبيرة يصعب استحصادها وبذرها، فإذا كانت الكبيرة تفوق الصغيرة من جهة المقدار، فقد تفوق الصغيرة الكبيرة من جهة السهولة. وكذلك الحال مع الشرور التي نخشاها، أعني فإن أقل الضرر قد يكون أفظع من ضرر كبير متناه، إذا كان يفوق من جهة هذا التناسب.

وليس هناك إلا الأمور اللامتناهية، مثل الخلود والخلاص فهي التي لا يعادلها أي نفع زماني زائل. وهكذا ينبغي ألا نقيس قط هذه الأمور الأبدية بأشياء العالم الفاني. ولهذا فإن أقل درجة من السهولة لتنجو بنفسك خير من متاع الدنيا وما جمعته. وأقل خطر للسقوط يعتبر بالقياس إلى الشرور الدنيوية هلاكا.وهذا يكفي لأن يستخلص العقلاء من الناس هذه النتيجة التي نختم عندها هذا المنطق: وهي أن من قلة الرأي أن يقضي الإنسان وقته وحياته بحثا عن شيء آخر غير ما نكتسب به نفعا لا ينتهي؛ لأن جميع خيرات هذه الحياة الدنيا وشرورها لا تقاس بهما ما يوجد في الحياة الدائمة. وإن خطر الوقوع في هذه الشرور كبير وأصعب من تحصيل الخيرات. والذين يستخلصون هذه النتيجة ويتبعونها سلوكا في حياتهم هم من الحكماء والفهماء حتى ولو كانوا قليلي الحنكة في جميع الاستدلالات التي يعملونها في العلوم. ومن لا يخلصون إلى هذا النتيجة، وكانوا محنكين ماهرين في كل شيء، فإن الكتاب المقدس يعاملهم وكأنهم حمق لا يفقهون، ويستعملون على وجه رديء المنطق والعقل ويفسدون على أنفسهم الحياة.

فهرس

القسم الثاني من المنطق

ويشتمل على التأملات التي يطلقها الناس على أحكامهم

القسم الثالث من المنطق

في الاستدلال

القسم الرابع من المنطق

في المنهاج

أنطوان أرنولد
بيير نيكول

المنطق

يركز هذا الكتاب على المنطق كمنهاج، ويوضح أهمية ذلك كمنهاج وكأساس لنظرية المعرفة في صورتها الابستميّة واللسانية.

لقد نُظر لهذا الكتاب ككتاب تأسيسي في ميدانه فهو يعالج مواضيع المنطق، والنحو وفلسفة اللغة، ونظرية المعرفة والميتافيزيقيا.

وقد استخدم للتدريس في جامعتي كمبردج وأكسفورد، وصدرت منه 63 طبعة في فرنسا.

وظهر ضمن سلسلة النصوص الكبرى لتاريخ الفلسفة التي أصدرتها جامعة كمبردج.

لوحة الغلاف: تفصيل من دوغلاس كلي

المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 – الدار البيضاء – المغرب
www.ccaedition.com

